HISTÓRIA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS

III

AS LUZES

Direcção de
Pedro Calafate

Círculo de Leitores

HISTÓRIA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS

Direcção de
Pedro Calafate

AS LUZES

Volume III

Círculo de Leitores

Lista de colaboradores e colaborações

Prof. António Braz Teixeira
Universidade Autónoma de Lisboa
Filosofia jurídica

Prof. António Paim
Instituto de Filosofia Luso-Brasileira/
/Instituto Brasileiro de Filosofia
O Iluminismo no Brasil

Prof. Doutor José Esteves Pereira
Universidade Nova de Lisboa
O pensamento económico português no século XVIII

Prof. Doutor Lúcio Craveiro da Silva
Universidade do Minho
Um jesuíta no contexto das Luzes: Inácio Monteiro

Prof. Doutor Pedro Calafate
Universidade de Lisboa
Introdução
Filosofia da história
Filosofia política
Ética
O conceito de filosofia: o recuo da metafísica
O conceito de filosofia: o triunfo da física e a crítica ao «espírito de sistema»
Filosofia e medicina: iatromecanicismo, vitalismo e animismo
A física dos modernos e a questão dos acidentes eucarísticos
A crítica ao inatismo actual e ao inatismo virtual
O conceito de método
Gramática e filosofia
Retórica e padrões do gosto: o neoclacissismo
Ciência e religião
A aliança entre a física experimental e a teologia natural
A aliança entre a história natural e a teologia natural
A polémica em torno das causas do terramoto de 1755
O milagre e a apologética
A inserção do homem na natureza
A religião natural no século XVIII em Portugal e o seu contexto apologético

Índice

Quarta parte
FILOSOFIA E RETÓRICA

Quinta parte
NATUREZA, HOMEM E DEUS

Sexta parte
REFERENCIAIS ANTROPOLÓGICOS

Sétima parte
AS LUZES NO BRASIL

Introdução

Embora com maior expressão a partir da década de 1740, as primeiras manifestações da participação da cultura portuguesa na dinâmica das Luzes remontam à actividade intelectual e académica de D. Rafael Bluteau, autor do *Vocabulário Português e Latino* (1728), elaborado de acordo com o gosto enciclopédico da época, e do 4.º conde da Ericeira, D. Francisco Xavier de Meneses, vindo a consolidar-se progressivamente através de outros marcos não menos relevantes.

De entre eles cumpre destacar a instituição, na década de 20 e sob os auspícios de D. João V, da Aula de Física Experimental, no Palácio das Necessidades, a cargo da Congregação do Oratório, assim como as lições de Filosofia proferidas no seio da referida Congregação pelo padre João Batista, mais tarde impressas na sua obra intitulada *Philosophia Aristotelica Restituta* (1748), na qual procurou demonstrar que os chamados peripatéticos pouco tinham a ver com o original pensamento do filósofo grego, que pretendeu conciliar com a filosofia dos «modernos».

A figura do conde da Ericeira deve ainda ser nomeada pela sua intervenção, a pedido de D. João V, junto de Jacob de Castro Sarmento, radicado em Inglaterra, consultando-o sobre os meios de estancar a decadência em que então se encontrava o ensino da Medicina entre nós. De facto, D. João V convidara, pouco antes, o médico holandês Boerhaave para leccionar em Portugal, mas perante a resposta negativa então obtida decidiu consultar o não menos distinto médico português.

A Jacob de Castro Sarmento ficaram a dever-se algumas iniciativas, durante a década de 30, para a abertura da nossa cultura filosófica e científica aos ventos que sopravam de além Pireneus, pois da consulta régia resultou o conselho para traduzir para português as obras de Francis Bacon — projecto que Sarmento iniciou mas que não viria a ser concluído —, bem como a chamada de atenção para a necessidade de envio dos nossos estudantes e intelectuais às grandes universidades e academias europeias que então brilhavam pela assunção da «filosofia moderna». Mas se o projecto de divulgar Francis Bacon entre nós falhou, o mesmo não poderá

dizer-se do esforço que empreendeu para facilitar o conhecimento da filosofia de Isaac Newton, vindo a conseguir os seus intentos mediante a publicação da *Teórica Verdadeira das Marés Conforme a Philosophia do Incomparável Cavalheiro Isaac Newton* (1737), onde proclama a perenidade dos princípios em que assentava a nova física experimental de suporte matemático.

Ainda na década de 30 deve sublinhar-se a publicação da obra de Martinho de Mendonça de Pina e Proença, intitulada *Apontamentos para a Educação de Hum Menino Nobre* (1734), situada no espaço do pensamento pedagógico dos alvores do nosso iluminismo.

A década de 40, ainda no período joanino, ficará por sua vez assinalada pela publicação de dois dos textos mais significativos do iluminismo em Portugal: a *Lógica Racional Geométrica e Analítica,* do engenheiro Manuel de Azevedo Fortes (1744), e o *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), de Luís António Verney.

O primeiro constituiu uma tentativa de conciliação entre as filosofias de Descartes e Locke, dois pilares da modernidade, abrindo-se não apenas ao plano da lógica e da matemática mas também ao da filosofia moral. O segundo, bem mais conhecido, foi uma obra intencionalmente polémica, onde o seu autor passa em revista os principais «defeitos» e «enfermidades» da cultura portuguesa, propondo uma abertura que a seu ver a filosofia escolástica imperante não estaria em condições de levar a cabo. A polémica que gerou entre nós constituiu sem dúvida um dos mais importantes momentos de afirmação do ideário global das Luzes em Portugal, pois revestiu-se de um papel dinâmico em que a discordância e a defesa, passadas a letra de imprensa, não deixariam de difundir o ideário do movimento em questão.

Servem estas primeiras linhas introdutórias para sublinhar que o iluminismo em Portugal não foi apenas obra do poderoso ministro de D. José I, pois, antes de Pombal, D. João V soubera criar as condições básicas de uma reforma que os pombalistas viriam a assumir em toda a sua plenitude, fazendo-a culminar com a reforma da Universidade de Coimbra em 1772.

Tal como os vários iluminismos europeus, a filosofia das Luzes revestiu-se entre nós do mesmo carácter omnicompreensivo e multidisciplinar, enquanto meio geral de compreensão, afirmando-se por uma via essencialmente polémica, alimentada por uma contraposição sistemática entre épocas de luz e trevas, aferidas pelo tribunal da razão.

Nesse sentido, elegeu como alvo de crítica impiedosa o século anterior, bem como os seus principais protagonistas, os jesuítas, congregados na Companhia de Jesus, tendo-se então constituído a tese da decadência da cultura e das instituições, permitindo aos arautos da modernidade afirmarem-se perante o país com uma acentuada consciência de salvação nacional.

Foi nesta atmosfera dramática que se veiculou o optimismo presentista dos modernos, expresso em palavras-chave do léxico dos vários iluminismos europeus, como progresso, razão e natureza.

Tendo como suporte teórico o empirismo de John Locke e a epistemologia de feição newtoniana com a consequente oposição ao designado «espírito de sistema» cartesiano, o iluminismo português orientou-se para um ideal de reforma da vida do homem em sociedade e encontrou no eclectismo — alicerçado na nova atenção prestada à história da filosofia — a forma eficaz e crítica de constituição do seu ideário global, e na educação e na política os canais privilegiados da sua intenção reformadora.

Deve também sublinhar-se, para a correcta compreensão do nosso iluminismo, que o espaço cultural europeu no qual por direito sempre nos integrámos, não constituiu nesse século XVIII um todo homogéneo: nem o ideário global do iluminismo pode considerar-se como representante exclusivo de todos os intelectuais da época nem no interior desta corrente podemos descortinar uma atitude de uniformidade que não dê guarida a momentos diferenciadores marcantes.

Em Portugal, o iluminismo foi mais permeável à influência italiana de Ludovico Muratori e de António Genovesi, por razões que se prendem com a presença de uma tradição católica, adversa aos princípios do deísmo e do materialismo que vinham sendo cultivados tanto em França como em Inglaterra. Assim, a história das ideias tem consagrado a expressão «iluminismo católico», entre nós veiculado por Luís Cabral de Moncada ([1]), defendendo embora outros autores, como José Sebastião da Silva Dias, que, em rigor de termos, deverá falar-se antes em «católicos que se situaram dentro dos parâmetros das Luzes». Deixando, no entanto, de lado a questão terminológica, o facto é que o iluminismo português conheceu, nos seus conteúdos programáticos, uma permanente preocupação de salvaguarda da legitimidade da revelação e da fé, em harmonia com a razão, aspecto de evidente realce tanto nos planos da filosofia do direito e da ética como na constituição de uma poderosa corrente de feição apologética, na linha do bispo Huet, de Bergier e de Jacques Abbadie, destacando-se entre nós frei Manuel do Cenáculo, Teodoro de Almeida e António Ribeiro dos Santos. Nesse sentido, a actuação do poder político na perseguição aos jesuítas ou as suas constantes divergências com a Cúria Romana estavam longe de traduzir propósitos irreligiosos mas antes uma preocupação em demarcar as esferas de actuação do Estado e da Igreja, por um lado, e, por outro, em estabelecer os fundamentos da monarquia absoluta, contra as teses da soberania inicial do povo, defendida pelos escolásticos,

([1]) Luís Cabral de Moncada, *Conceito e Função da Jurisprudência segundo Verney*, Coimbra, s.d., p. 6.

aspecto em que se destacaram António Pereira de Figueiredo no seu *De Suprema Regum* (1765), José Seabra da Silva, a quem se atribui a *Dedução Cronológica e Analítica* (1768), e António Ribeiro dos Santos no *De Sacerdotio et Imperio* (1770).

Sempre enquadrado pelo ideal reformador e pelo pedagogismo vigente, o âmbito de reflexão disciplinar dos nossos teóricos das Luzes desenvolveu-se em todos os domínios do saber: desde a recuperação do ideal humanista, ligado ao ensino das línguas antigas (latim, grego e hebraico) e da retórica, à filosofia natural, consagrada nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), tanto no que se refere à física newtoniana como à História Natural, passando pela filosofia racional ou lógica, influenciada pelo empirismo de John Locke, até à filosofia moral, à ética e à filosofia do direito natural, sem esquecer a consistente reflexão que entre nós se desenvolveu em torno da reorganização económica da sociedade portuguesa.

Por isso, o presente volume, dedicado ao iluminismo português, procura abarcar esse espaço amplo em que se desdobrou a actividade dos intelectuais que nele participaram, optando, no entanto, contrariamente ao que sucede nos restantes volumes desta obra, por um tratamento privilegiadamente temático e não por autor.

Esta opção assenta na constatação de uma razoável identidade de pontos de vista entre os teóricos das Luzes em Portugal, o que nos levaria, caso tomássemos a opção de um tratamento individualizado dos vários autores, a constantes retomadas dos mesmos temas, abordados de forma bastante similar. Por isso, os autores serão integrados nas grandes áreas temáticas do nosso iluminismo. Admitimos, todavia, uma excepção para o caso do padre jesuíta Inácio Monteiro, atendendo não só ao aspecto prático de ter sido abordado por um comentador específico como, sobretudo, por constituir o exemplo de um jesuíta que por si só serviria para desmentir o juízo demasiado generalista transmitido pelos pombalistas a respeito da Companhia de Jesus, esquecendo os seus próprios dramas de alternativa internos.

Começa este volume com uma primeira parte dedicada à abordagem das questões do foro sociopolítico e ético-jurídico.

O primeiro capítulo pretende ser uma porta de entrada na atmosfera e na ambiência intelectual das Luzes, assinalando as concepções então formuladas a respeito do tempo e da história, as contraposições entre a luz e as trevas, a eleição de épocas particularmente assinaláveis pelas suas realizações culturais e de outras particularmente detestáveis não só pelo que não fizeram mas, sobretudo, pelos erros de via relativamente a uma filosofia da história concebida em termos

unilineares. Estas imagens contribuíram poderosamente para a ideia de decadência da cultura nacional durante o designado seiscentismo e ajudaram a erguer a lenda negra sobre a Companhia de Jesus, no quadro de uma evidente causalidade diabólica. Por outro lado, sendo responsáveis por uma nova atenção atribuída à história enquanto disciplina curricular, não deixaram de a constituir em moldes fortemente pragmáticos e valorativos, colocando-a ao serviço de um projecto de reforma no qual o eclectismo constituía uma opção legitimadora.

Contrariando a tendência anti-histórica do cartesianismo e o espírito de sistema subjacente, a atitude ecléctica dos teóricos das Luzes contribui, como veremos, para uma abertura do espaço de pesquisa a que a história privilegiadamente se prestava.

O segundo capítulo desta primeira parte estuda a filosofia política do iluminismo português, com especial referência ao período pombalino, pois foi nesta época que se desenvolveu a crítica às teses escolásticas da soberania inicial do povo e se procurou fundamentar a monarquia absoluta, impondo a tese da transmissão imediata do poder de Deus ao soberano, não reconhecendo por isso espaço algum aos direitos de revolta activa ou passiva.

Estas teses, ao mesmo tempo que reduziam os direitos da comunidade na sua relação com a coroa reduziam também as prerrogativas da Igreja, no quadro de uma política regalista com alguns assomos, mais ameaçadores do que concretos, de episcopalismo.

Se esta constituiu uma primeira fase da reflexão portuguesa sobre as questões do foro político-jurídico, a segunda fase entra claramente no âmbito do direito natural, tema que constitui o terceiro capítulo, onde se estuda a posição dos teóricos portugueses perante as teses contratualistas dos arautos do direito natural moderno, e se evidencia a relação por eles estabelecida entre a lei natural e a lei divina, em moldes que não sustentaram, porém, a suficiência da primeira.

Este será um dos temas mais relevantes a abordar no quinto capítulo da primeira parte, dedicado à ética. Nele veremos o anseio de uma separação entre a ética e a teologia moral, entre a lei natural e a moral evangélica, mas no quadro de uma distinção que se apresenta como condição para uma posterior relação activa. Na realidade, a autonomia da abordagem e, sobretudo, do ensino do direito natural e da ética no âmbito curricular foi insistentemente afirmada pelos reformadores iluministas, mas não traduzia um anseio de suficiência ou de oposição perante a Escritura ou a tradição patrística. Tratava-se antes de reconhecer a dignidade de cada plano no nível que lhe era próprio e lhe fora justamente atribuído pelos desígnios divinos.

Distinguir primeiro e relacionar depois, estabelecer com a máxima firmeza a capacidade da razão natural na orientação do indivíduo a respeito da verdadeira

felicidade, da distinção entre o bem e o mal, da escolha dos meios para correcção dos desvarios da vontade, atribuir uma dimensão demonstrativa aos preceitos éticos contra a moral casuísta e o probabilismo dos escolásticos, tais eram os propósitos dos reformadores. Todavia, a ética filosófica não deveria deixar de ser confrontada com a teologia, confronto que servia como «demonstração *a posteriori*» da justeza ou falibilidade do caminho seguido.

A segunda parte, composta por cinco capítulos, estuda essencialmente o conceito de filosofia, entendida esta como um meio geral de compreensão e, portanto, fora dos limites disciplinares que actualmente lhe atribuímos. Para os iluministas a filosofia era a ciência geral da razão e, assim, tudo o que a razão alcança cabe dentro do seu âmbito. Neste enquadramento, um dos primeiros propósitos dos teóricos das Luzes foi o de fazer recuar o espaço anteriormente atribuído à metafísica como rainha das ciências, pois os critérios empíricos agora seguidos incompatibilizaram-se radicalmente com uma tal perspectiva, obrigando-a a diluir-se nos espaços disciplinares da lógica e da física. Tal é o objectivo do primeiro capítulo desta segunda parte.

O capítulo seguinte estuda o concomitante triunfo da física, habitualmente considerada como a mais importante disciplina do âmbito filosófico das Luzes.

Trata-se da assunção plena da física newtoniana e do seu suporte matemático, impondo o triunfo da «ofensiva global do geometrismo», ou seja, de um conceito de matéria reduzido à extensão e ao movimento, negando toda a legitimidade às formas substanciais ou quaisquer outras entidades, nomeadamente aos chamados acidentes reais.

Esta questão terá evidentes repercussões na reflexão sobre a medicina, seja no mecanicismo extremado da física do corpo, tal como a entendeu Verney, seja na reacção moderada dos médicos vitalistas, assumindo, com inspiração galénica, a concepção ternária do homem, desdobrado em corpo, alma e vida, como sucede com António Nunes Ribeiro Sanches, na esteira de Boerhaave, e com as concepções antropológicas de Martinho de Mendonça de Pina e Proença, situando-se em registo diferente a obra de José Rodrigues de Abreu, que pretendeu impor a «autocracia da alma» e a tese do seu influxo directo, tal como propusera Ernst Stahal.

Finalmente, cabe ainda neste âmbito da física o debate entre nós travado sobre a questão dos acidentes eucarísticos, o qual dá corpo ao quarto capítulo desta segunda parte. O que aqui está em causa são as consequências da redução da matéria à extensão, negando as teses escolásticas sobre a constituição dos corpos.

De facto, para os escolásticos, os corpos eram constituídos por matéria e forma, dando-se ao composto desses dois princípios o nome de substância. Para além da substância, os corpos eram ainda compostos pelos acidentes (o peso, o sabor, a quantidade, o odor, etc.) que, sendo determinativos da substância e estando-lhe

intrinsecamente ligados, tinham por isso existência real. Eram esses mesmos acidentes que os fiéis continuavam a percepcionar no pão e no vinho consagrados após a transformação da substância do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo, dando-se a sua separação em relação às anteriores substâncias. Todavia, se para a nova física os acidentes não têm existência real, não faz sentido falar da separabilidade de algo que não existe. Estavam pois abertas as hostilidades que neste capítulo se abordarão e cuja importância só poderá aferir-se pelo peso que entre nós assumiu o catolicismo.

A terceira parte aborda os temas da lógica, conhecimento, metodologia e linguagem.

Sobressai, neste domínio, a crítica ao inatismo cartesiano e a imposição das teses empiristas difundidas por Locke, sendo no entanto fundamental distinguir o inatismo actual do inatismo virtual, dando-se a este respeito um conjunto significativo de nuances que procuraremos tipificar.

Como parte da lógica, e como capítulo segundo desta terceira parte, integra-se a importante temática do método, que deu inclusive corpo ao título da mais conhecida obra de Luís António Verney. Entendido neste sentido, o método, enquanto parte da lógica, é essencialmente uma ordem de exposição de conteúdos de ensino, tendo portanto uma valência eminentemente pedagógica.

A sua importância advém da própria relevância atribuída à reforma da escola, tanto no âmbito dos «estudos menores» como no da Universidade, sendo utilizado também como arma de arremesso contra os métodos de ensino da Companhia de Jesus.

Tratava-se então de eleger uma ordem de exposição doutrinal capaz de reunir os atributos da brevidade e da facilidade na transmissão do vastíssimo âmbito dos conhecimentos ou luzes dos modernos, um método compendiário que aproveitasse a certeza das demonstrações geométricas, traduzindo assim uma «episteme da brevidade e da clareza», identificado com a ordem sintética, entendida também como ordem natural da razão.

Directamente relacionada com a ordem natural dos pensamentos está a da ordem natural das palavras, na esteira das chamadas gramáticas cartesianas do século XVII, cuja expressão máxima fora a célebre *Gramática de Port-Royal*. A ambição das gramáticas cartesianas, de que veremos evidente expressão em Luís António Verney e Jerónimo Soares Barbosa, era a de constituir um método de ensino das línguas, inclusive do latim, aproveitando a proclamada ordem natural das palavras na frase, a qual se baseava na relação de categorias lógicas universais.

Esta era uma clara herança do racionalismo cartesiano, embora a encontremos também em muitos partidários do sensismo e do empirismo lockeano, apoiados,

desta feita, na tese do inatismo das capacidades. Por sua vez, no que concerne à relação entre a linguagem e o pensamento, estas teses pressupunham a existência de um pensamento anterior à linguagem, bem como toda uma teorização dos «defeitos» das línguas naturais, em busca de uma língua perfeita, aquela que melhor respeitaria a ordem lógica dos pensamentos e que para os gramáticos de Port-Royal era, obviamente, o francês, a língua filosófica por excelência.

Pretendia-se, então, a elaboração de uma gramática isenta das «irregularidades» das várias línguas naturais, a gramática de uma língua que, depois de simplificada, pareceria primitiva em relação às outras, que surgiriam como seus dialectos.

Em Portugal esta questão encontrou repercussões marcantes não na busca da língua perfeita nem na tese de que tal língua seria a língua francesa mas na polémica sobre o ensino do latim, e, sobretudo, na *Gramática Latina* de Luís António Verney. O objectivo do Barbadinho era o da simplificação do ensino do latim, fazendo-o obedecer, no início da sua aprendizagem, não aos textos dos grandes autores da latinidade mas a um latim transformado e submetido à ordem natural das palavras na frase, precisamente a que traduziria a ordem natural dos pensamentos, expurgando todos os ornamentos retóricos que, como a elipse ou o hipérbato, introduziam incontáveis dificuldades. Tratava-se de uma concepção da linguagem que a fazia depender do ideal de uma filosofia verdadeira e da definição de um sistema de ideias claras e distintas, em que a linguagem se adequa à ordem do pensamento e não às exigências de compreensão do vulgo nem às exigências estilísticas dos grandes poetas e prosadores da Antiguidade.

A quarta parte encerra os debates sobre a beleza e os padrões do gosto, que não deixam de estar na continuidade dos debates em torno do método geométrico e da ordem natural dos pensamentos, na medida em que o neoclassicismo imporá a primazia da ordem e da regularidade contra os caudais de acidentes entronizados pela estética barroca.

No nosso século XVIII estas questões gravitarão sobretudo em torno da retórica e da beleza da linguagem, submetida a um ideal lógico de compreensão. Às metáforas do labirinto, ao culto da obscuridade e da dificuldade, às técnicas do inacabado, ao elogio do artifício conceituoso, dos termos peregrinos e do movimento incessante das palavras oporão os teóricos do neoclassicismo o ideal de uma prosa geométrica, de uma linguagem-adequação, da universalidade das regras e da submissão da variedade à unidade.

O essencial é a boa ordem e disposição dos pensamentos, entendendo-se a retórica como a «perspectiva da razão», sendo a arte de bem pensar aquela que se assume como garantia de um belo e grave discurso e a frase perfeita aquela que se compreende com menos esforço, controlando com severa rigidez as concessões ao

ornamental e ao figurativo, aceites apenas na qualidade de linguagem natural das paixões moderadas do ânimo, o que, por não ser pouco, contribuiu para as constantes referências à retórica como a mais útil de todas as disciplinas.

Em todo o caso, veremos que não se verificou, felizmente, uma uniformidade empobrecedora neste domínio dos padrões do gosto, pois o neoclassicismo soube coexistir com os apelos ao sublime, tema nesta altura muito glosado, por referência ao Pseudo Longino, enfatizando as virtudes dos belos-horrores da natureza que tanta importância assumirão entre os nossos românticos.

A quinta e sexta partes formam praticamente um todo indistinto, que no entanto dividimos por uma exigência de clareza estrutural deste volume. Nelas se estuda as relações entre a natureza, o homem e Deus.

Na quinta parte desenvolve-se, nas suas múltiplas vertentes, o tema da aliança entre a física experimental e a teologia natural, dando corpo a uma física teológica que, ao invés de empobrecer a física e de sustentar uma oposição artificial entre a ciência e a religião, contribuiu amplamente para a dignificar, mediante a função eufemística do símbolo.

A interpretação simbólica do «livro da natureza» recuperava uma ideia tão antiga como a Bíblia, actualizando a tese paulina do conhecimento dos atributos divinos mediante as obras visíveis da criação, ou seja: cada progresso no âmbito do conhecimento científico da natureza corresponderia imediata e necessariamente a um progresso no conhecimento dos atributos do seu Criador, aspecto que é extensível tanto à física matemática como à história natural, que ganhou pela primeira vez entre nós estatuto de disciplina universitária autónoma com a reforma pombalina da Universidade de Coimbra (1772).

Como extensão dos três capítulos dedicados ao simbolismo, à física e à história natural, surgem os dois capítulos finais desta quinta parte, na medida em que a articulação entre a natureza e Deus que acima se supõe e defende repercute-se amplamente em outra das nossas mais importantes polémicas da segunda metade do século XVIII português: a polémica sobre as causas do terramoto de 1755, permitindo esclarecer a articulação entre o curso ordinário das causas segundas e a intervenção particular da Causa Primeira, tanto na produção de efeitos raros e catastróficos no plano da natureza como no âmbito mais vasto dos debates em torno da possibilidade do milagre, este último de evidentes repercussões no plano da apologética.

A sexta parte apresenta uma maior incidência antropológica e recupera a noção de uma natureza cristã, bem como os temas já abordados nos capítulos anteriores de incidência ético-jurídica, nomeadamente no que se refere à insuficiência da religião natural, uma das questões maiores da apologética europeia do século XVIII.

No primeiro caso, perfila-se uma concepção do homem como inserido na positividade da natureza física, entendendo a relação entre ambos como uma das condições fundamentais da construção da felicidade na história, ou seja, a assunção do homem como ser histórico, inserido na pulsão vital do mundo e percorrendo por isso as etapas principais da civilização e da cultura.

No segundo caso retoma-se o tema da ética, da distinção entre os planos da natureza racional e da revelação, defendendo a legitimidade de uma religião natural, bem como a sua utilidade na luta contra o ateísmo, mas postulando cautelosamente a sua insuficiência quando se trata de equacionar a eminência do fim transcendente do homem.

Finalmente, a sétima e última parte é dedicada ao iluminismo no Brasil, estudado por António Paim, que tantos e tão criteriosos estudos nos tem dado sobre a história das ideias no Brasil. Teremos aqui oportunidade de compreender a importância da cultura portuguesa na génese da cultura brasileira, bem como o importante legado institucional do pombalismo no Brasil, não esquecendo o pensamento e a obra dos filósofos luso-brasileiros que, como Matias Aires, se assumem como das mais ricas e também das mais desconhecidas expressões do iluminismo português.

Pedro Calafate

Primeira parte

Ética, política e sociedade

Capítulo Um

A filosofia da história

Pedro Calafate

«A conservação da antiguidade louvável; o melhoramento mais combinado dessas mesmas bondades antigas; a reforma das cousas que a pediam; a união de novas perfeições; o aumento de outras providências; as instituições mais polidas e multiplicadas; tudo decide pelo excesso presente.»
Frei Manuel do Cenáculo, *Disposições*, Lisboa, 1776

«Jamais on n'avait vu les penseurs d'un siècle affirmer pareille solidarité, en même temps qu'une perception aussi aiguë de leur situation dans l'histoire.»
Roland Mortier, *Clartés et Ombres au Siècle des Lumières*, Genève, 1969

As filosofias da história dominantes na Europa das Luzes são herdeiras directas do linearismo universalista da filosofia judaico-cristã, na medida em que partem da eleição de uma linha de evolução e de desenvolvimento rigidamente padronizada, porque dependente de uma prévia opção pela verdade, da qual decorre uma nítida escala de valores.

Sob esta perspectiva, os filósofos das Luzes conceberam uma única história universal que, como o termo indica, abarca ou deverá abarcar todas as sociedades, todas as épocas e culturas, elegendo os conceitos de razão e de natureza, em si extremamente vagos e imprecisos, para «padrão de aferição» e «instância de apelação» da legitimidade das épocas e das opções doutrinais que nelas vingaram, sendo em função deste processo que se erguerão os conceitos de «crise» e «decadência», bem como os seus opostos mais directos: os de «progresso» e «adiantamento».

Esta forma de encarar a história, nela encontrando um plano, «um *curriculum* escolar bem ordenado», rumo a um ponto privilegiado situado num

futuro mais ou menos próximo, estava estruturalmente enraizada nos hábitos mentais da cultura ocidental e continuou a imperar no século XIX, embora sob distinta roupagem, encontrando a sua mais elaborada formulação no imponente sistema de Hegel, sendo também certo que a afirmação das filosofias críticas da história ([1]) começou com a refutação do hegelianismo, chamando a atenção para uma história concebida não já em termos de continuidade mas, sobretudo, de descontinuidade.

Não será deslocado acentuar o contraste com esta situação posterior, pois ele nos permitirá desenhar com maior nitidez as concepções filosóficas dos teóricos das Luzes. Com efeito, o século XX assistiu à afirmação de concepções da dinâmica sociocultural em conflito aberto com as grandes construções filosóficas dos séculos XVIII e XIX. Tratou-se sobretudo de romper com o linearismo universal, de renunciar a deitar o passado no leito precursor do nosso próprio sistema, preparando lentamente os seus pressupostos, de atender à diferença, ao pluralismo das dinâmicas sociais, à variedade das formas de expressão e adaptação que os vários grupos humanos foram capazes de formular na situação concreta em que agiram. Renunciou-se, deste modo, a padronizar com rigidez as culturas avançadas e as culturas atrasadas, banindo-se, inclusive, essa adjectivação do espaço teórico da antropologia cultural, e renunciou-se também à tentativa de abarcar, de um só lance, o significado profundo do agir humano, definindo-lhe um rumo prévio, com pretensões de totalidade e, mesmo, de homogeneidade, na qual caberia a reivindicação de sincronismos culturais rígidos.

Foi também por esta razão que se colocaram em causa os conceitos de crise e decadência cultural, flexibilizando-os e sublinhando a sua forte dependência relativamente a uma análise subjectiva, porque dependente de um paradigma determinado de evolução ou de um conceito delimitado de progresso.

Não foi todavia esse o quadro em que se moveram os teóricos das Luzes, seja em Portugal seja na restante Europa. Apesar das diferenças entre os vários iluminismos europeus, não é difícil encontrar a existência de um acordo, mais tácito que explícito, em torno de conceitos como os de razão e natureza, aproximando e, por vezes, confundindo a dimensão científica e técnica com a totalidade do espaço cultural.

Uma vez definida com clareza e com vigor axiomático a linha do «adiantamento» e da salvação da humanidade, uma vez conscientes os homens de que havia chegado a era em que seria finalmente possível libertar a humanidade do peso dos erros e das aberrações do passado, chegáramos, na mente dos filósofos das Luzes, a uma época particularmente favorecida, constituindo assim a história

([1]) Cf. Raymond Aron, *Les Philosophies Critiques de l'Histoire*, Paris, 1969.

não tanto o conhecimento do passado mas o seu julgamento, conduzido à luz do império vinculativo da «razão», ou, melhor dito, de um determinado modelo de racionalidade.

É pois interessante verificar, em certos textos e autores, a coexistência desta ânsia pela razão ou pela sua congénere «natureza» — entendida como a voz interior da razão — com um discurso em certo sentido irracional, por emanar mais da paixão com que esse modelo de racionalidade é defendido e convertido em arma de combate na vasta luta pela afirmação de um projecto doutrinal, que, pela sua urgência, e também pela sua axiomática certeza, tantas vezes reclama as faculdades punitivas e coercivas do Estado absoluto, na sua variante de despotismo esclarecido.

Razão e natureza são assim termos gerais e imprecisos que são tanto mais utilizados quanto menos definidos, permitindo comprimir noções vastas e complexas, referindo-se a um conjunto de desejos e também de sentimentos, fornecendo um meio de expressão rápida e global. Parece haver, a respeito destes dois termos, na cultura setecentista ligada à dinâmica das Luzes, o sentimento íntimo entre autores e leitores de que compreendem ou podem explicitar, se necessário, os seus conteúdos, embora tal sentimento se faça acompanhar da impressão, mais ou menos intensa, de que se trata de ideias complexas.

De facto, escreveu H. Delacroix que, no plano das relações entre a linguagem e o pensamento, existe «um nível inferior de compreensão verbal», pois que «uma boa parte da linguagem torna possível, pela força do uso, o esquecimento do conteúdo real das ideias. Neste caso, a compreensão é, antes de mais, um reflexo intelectual, mais ou menos acompanhado, por vezes, do vago sentimento de que poderíamos aprofundar a compreensão» [1].

Este aspecto afigura-se-nos essencial para a compreensão da filosofia da história dos teóricos das Luzes, pois são os termos razão e natureza que constituem o código — dotado de forte margem de indeterminação — de leitura do passado e de interpretação do futuro. É essa mesma indeterminação que explica, em parte, o seu fácil e rápido sucesso, pois que, amiúde, razão e natureza apenas exigem, para a sua aceitação, um mero «reflexo intelectual», expressão que põe em evidência a imediatez do processo. Em rigor, foi este relativo silêncio conceptual que as tornou quase invencíveis, deitando afinal, por terra a imagem super-racionalista do século XVIII, e fazendo lembrar que, no coração das Luzes, reside um vasto plano de sombras [2].

[1] H. Delacroix, *Le Langage et la Pensée*, Paris, 1930, pp. 458-459.

[2] Veja-se, sobre este tema, o livro de Roland Mortier, *Clartés et Ombres au siècle des Lumières*, Genève, 1969, sobretudo as pp. 13-14.

Como oportunamente escreveu Roland Mortier ([1]), a definição dos termos maiores da cultura setecentista é «vítima do seu triunfo», sendo de notar que esse relativo silêncio conceptual não é um silêncio qualquer, pois esse algo de que se não dá razão e de cujos pressupostos se não duvida, funciona, não obstante, como importante ordenador e ponto de apoio, engendrando uma proliferação de representações em torno de um centro. Assim, no período que acreditou fazer recuar a autoridade em nome da natureza e da razão, invocar a razão e a natureza era, afinal, apelar a outra autoridade, capaz de se impor mediante uma suposta e mal equacionada evidência intrínseca, arrastando um consentimento que se queria universal, e, também, necessário. Ideias como as de razão, natureza, felicidade, progresso, etc. ocupam o lugar de um referencial de necessidade, em articulação com um projecto reformista nuns casos, e revolucionário noutros, mas sempre num plano de salvação, sendo que essa permanente disponibilidade para ocupar o léxico das Luzes as transforma num suporte privilegiado para que a insatisfação se exprima e se transforme em pensamento descontente.

Como afirmou Georges Gusdorf, à força de tanto se afirmar como a idade da razão, o século XVIII acabou por gerar, no seu próprio interior, um sem-número de «paixões» da razão, bem como um perigoso «fanatismo das causas boas», arrastando o melhor e o pior das cargas afectivas da pessoa humana, expressas na forma intensa como se cultivou a simpatia e a antipatia, o ódio e a violência, o sarcasmo perfurante que a história nos documenta, quando, afinal, a ideia de um triunfo total da razão é, por si só, uma ideia irracional. Para os teóricos das Luzes, diz Paul Hazard, a felicidade que a natureza e a razão nos podem e devem proporcionar deve ser uma «felicidade imediata, e, para uma tal impaciência, o amanhã era já demasiado tarde, o amanhã podia, quando muito, trazer um complemento e continuar a tarefa já começada» ([2]). Daí a necessária aceleração da história, fruto da consciência do aumento do ritmo de encadeamento dos fenómenos no tempo.

Assim sucedeu também em Portugal, embora devamos fazer uma distinção importante: esse tom mais radical, e tantas vezes autoritário e dogmático, transparece mais intensamente nos textos «oficiais» do pombalismo, como sejam a *Dedução Cronológica e Analítica* (1768), o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771) e os *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772). Já em autores como Teodoro de Almeida, Inácio Monteiro, e mesmo em Verney, notamos uma atitude de maior abertura, em que muitas vezes a certeza cede a vez à verosimilhança.

([1]) *Ibidem.*

([2]) Paul Hazard, *O Pensamento Europeu no Século XVIII*, vol. I, trad. de Carlos Grifo Babo, Lisboa, 1974, p. 33.

Em todo o caso, uma das marcas mais características da concepção do tempo e da história entre os nossos iluministas radica numa vincada confiança nas capacidades do presente, na sua potencialidade para construir um futuro brilhante, fruto das conquistas do «modernos», das suas realizações científicas e técnicas, definindo uma época particularmente favorecida pela Providência, apenas encontrando paralelo, embora em menor escala, na consciência da superioridade das realizações dos portugueses no período dos Descobrimentos marítimos, expressa, nesse século XVI, não apenas por Camões mas também por teóricos como Pedro Nunes, D. João de Castro e frei Amador de Arrais.

Dispondo dos novos meios da ciência, dos novos métodos por ela definidos na investigação da natureza física e humana; de um modelo de racionalidade que leva a certeza da demonstração aos planos da ética e da política; de meios exegéticos herdados do humanismo renascentista, capazes de restaurarem a pureza dos textos da Antiguidade, não apenas os literários mas também os teológicos, no âmbito do anseio por uma teologia positiva; de um quadro universal de regras que estabelecem os padrões do gosto nos planos da poética e da retórica; de uma metodologia de ensino capaz de transmitir, de modo claro e fácil, o acervo dos saberes acumulados, convertendo a escola e a educação na principal alavanca da nova sociedade e do novo homem, os teóricos das Luzes em Portugal dificilmente escapariam à tentação, verdadeiramente messiânica, de se julgarem do lado certo da história, considerando a fase tardia da escolástica, e, sobretudo, o seiscentismo em Portugal, como períodos de crise e decadência da cultura, da sociedade e do homem.

Importa sublinhar que este esquema, que se nutre da contraposição sistemática entre épocas de luz e trevas, não é uma originalidade do século XVIII, pois vinga, de um modo geral, em todas as concepções apocalípticas da história, bem como nos vários messianismos que lhes estão associados, embora, neste caso, se revista de um enquadramento laico, que confia sobretudo no Estado e na escola, nomeadamente na universidade, como alavancas propulsoras da vitória sobre a escuridão e a ignorância.

Estas concepções do tempo e da história supõem, em primeiro lugar, uma prévia opção pela verdade e uma periodização muito rígida, que julga qualitativamente as épocas em função da maior ou menor aproximação do quadro doutrinal estabelecido. É aqui que radica a constituição dessas verdadeiras idades míticas, como sejam a Antiguidade, a Idade Média, o Renascimento, o «decadente» século XVII na Península Ibérica, e, finalmente, o período de salvação que a razão dos filósofos, tantas vezes de mãos dadas com o despotismo esclarecido, enquanto variante do Estado absoluto, proporcionará. É legítimo, pois, que nos questionemos se nestas leituras do tempo se não vislumbram situações de teor mitológico ligadas a crenças arcaicas, como as da regeneração do tempo, as da perfeição dos

primórdios num regresso existencial à origem, representada esta, porventura, pelo espaço axiomático da Antiguidade, no caso específico das Humanidades.

A estrutura do claro/escuro e da luz/trevas interfere necessariamente com os mitos tradicionais do apogeu e queda, em linguagem apolínea e dionisíaca, com as crenças num estado de perfeição que, no caso do nosso iluminismo, se constitui mediante o poderoso auxílio de uma tensão activa e quase vital com o século XVII ibérico, o século dos chamados «aristotélicos modernos», considerado como o período da crise e decadência dos estudos, causada por um grupo sinistro, uma internacional negra comandada a partir de um centro estrangeiro, neste caso de Roma: os jesuítas, ou, como gostava de dizer Pombal, a «Companhia, chamada de Jesus».

Cumpre ainda lembrar que este esquema, ao impor uma leitura do tempo em termos de apogeu, queda e regeneração triunfante, foi também partilhado pelos humanistas do Renascimento, como já vimos no volume anterior. De facto, humanistas como André de Resende e Jerónimo Cardoso, embora sem cortarem com os quadros providencialistas da Idade Média, construíram um esquema doutrinal em activa oposição à escolástica tardia, acusada de elaborar uma logomaquia estéril, com base no exagero da *disputatio*, e de afastar o homem do sentido mais profundo dos textos bíblicos, mediante comentários e traduções deturpadoras, esquecendo, além do mais, a eloquência, consignada na retórica ciceroniana, que abusivamente tinha sido contraposta ao cristianismo, como se a elegância da forma contendesse com a pureza do conteúdo.

As críticas dos nossos humanistas do século XVI à decadência das artes, sobretudo as artes do *trivium* — gramática, dialéctica e retórica — a par da eleição da Antiguidade ao estatuto de época de valor indiscutível, cuja pureza importava recuperar à luz do método histórico-filológico, sem esquecer o desejo do regresso do cristianismo à sua pureza primitiva, enterrando todas as suas deturpações, partilham dessas crenças do apogeu e queda, da idade-modelo, da perfeição das origens que importava então restituir, impondo um novo período de ascenção.

Veja-se, agora no século XVIII, o caso significativo de frei Manuel do Cenáculo, presidente da Real Mesa Censória e Superior Provincial da Ordem Terceira de São Francisco, quando, em crítica a essa dimensão da escolástica, e a propósito das Humanidades, se insurge contra a mediação das traduções espúrias e reclama a pureza dos textos, lidos no original grego ou latino: «A muitos sujeitos, pois, há parecido suficiente o recurso aos traslados [...] mas ingrata coisa é ter o homem perpetuamente a razão em compromisso. Nem as traduções deixam compreender, ordinariamente, a força, a energia e as ênfases» [1], considerando que o método das

[1] Frei Manuel do Cenáculo, *Cuidados Literários do Prelado de Beja*, Lisboa, 1791, p. 47.

disputas gerara a decadência da escolástica e «uma escola de duvidadores que se não tem freio reduz tudo a incertezas».

As concepções do tempo e da história dos iluministas portugueses participam, pois, de um enquadramento deste tipo: respeitam o valor axiomático da Antiguidade no plano das letras humanas, bem como o chamado «século da reforma das letras», o século XVI; impõem o estudo das línguas antigas, o latim, o grego e o hebraico, na óptica de uma leitura e interpretação dos textos, nomeadamente os teológicos, na sua «substância original»; aceitam o modelo ciceroniano no plano da retórica; veneram as conquistas dos modernos, considerados como anões aos ombros dos gigantes da Antiguidade, vendo por isso mais longe, sobretudo nos planos da filosofia natural e das técnicas que dela emanam, situando, neste plano científico e técnico, um discurso sobre o «progresso».

Todavia, no discurso histórico das Luzes em Portugal, se exceptuarmos o caso significativo de Inácio Monteiro que aqui é analisado em capítulo específico, há uma época mais próxima, o século XVII, que desempenha a função de uma verdadeira «causalidade diabólica», em ordem a despertar, com toda a sua força e intensidade, uma reacção regeneradora, que desse modo tem a vantagem de se exercer contra um inimigo — a «Companhia, chamada de Jesus» —, contra uma situação ameaçadora, permitindo desencadear os processos característicos da constituição dos grandes mitos: uma «força de investimento da sensibilidade» e uma «dialéctica de agravamento afectivo do dado», intensamente repetido, tornando-se cada vez mais obsessivo no decurso dessa mesma repetição. É essa época que permite delinear um quadro de descontentamento e erguer esse descontentamento em pensamento com intuitos de ruptura e contraposição. É também este peculiar traço que explica o teor tantas vezes dramático com que os conteúdos doutrinais se apresentaram, elegendo a polémica como veículo privilegiado, o que dá nota da divisão do ambiente cultural existente, seja a que se refere à defesa de um quadro anteriormente imperante, identificado com o aristotelismo escolástico, seja o que anuncia os novos rumos da filosofia.

O iluminismo, ao mesmo tempo que se afirma como projecto é também um antiescolasticismo, seja moderado, como em Frei Manuel do Cenáculo, seja mais vincado e veemente, como em Luís António Verney, sendo por essa mesma razão que a globalidade dos nossos teóricos das Luzes elabora os seus textos identificando com frequência um inimigo, um pólo antitético, caracterizado como causa de atraso, decadência, crise e isolamento cultural. Índice desta realidade foi a extraordinária e ampla polémica que abalou a panorama cultural português a partir da publicação do *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luís António Verney, em 1746. A reacção à contundência das acusações de incultura, ignorância, isolamento e esterilidade do ensino elaboradas por Verney, motivaram um verdadeiro levantamento,

expresso na bibliografia da polémica verneyana, oportunamente publicada por António Alberto Banha de Andrade [1]. Podemos, por isso, equacionar desde já a extraordinária importância da história neste plano de rupturas e continuidades, de condenações e de autojustificações da legitimidade de um projecto.

Mas para além da crítica à escolástica tardia e aos «peripatéticos modernos», há no entanto outro alvo que devemos sublinhar: a crítica ao espírito de sistema, que é, aliás, uma consequência indirecta do antiescolasticismo, embora se dirija mais directamente contra o racionalismo metafísico do século XVII, sobretudo contra Descartes.

Com efeito, o modelo de racionalidade definido, bem como as perspectivas gnosiológicas dos teóricos das Luzes em Portugal, como no resto da Europa, são, como veremos em capítulo posterior, globalmente adversas aos sistemas que se apresentem com a sua pretensão à verdade num quadro de «estabilidade». Trata-se, no fundo, da consciência da contradição entre a história da filosofia e o anseio dos filósofos em «fecharem» a verdade no interior do sistema que delinearam. Não que a verdade de tantos dos nossos iluministas fosse menos absoluta, confrontando-nos com o paradoxo de contribuírem para o parto da história, obrigando-a, no entanto, a parar nos elementos constitutivos do seu modelo de racionalidade, bem como na radicalidade do projecto que nele se apoia. Simplesmente, o projecto das Luzes participava, entre nós, de um quadro ecléctico, encarando os seus elementos disseminados pela história, numa elaboração, até então, incessante.

A comparação entre o anseio de estabilidade do sistema e a pluralidade dos mesmos sistemas ao longo da história da filosofia, associada ao imperativo de reagir contra a escolástica, gerara a consciência da precaridade dos sistemas. Daí a solução ecléctica. Daí também, como fruto e raiz desse processo, o nascimento da história da filosofia como disciplina autónoma, nomeadamente com a obra de Jacob Brucker [2].

Como mais adiante explicitaremos, o eclectismo funcionou como uma declaração de independência da razão, como uma afirmação de liberdade, como uma manifestação da consciência de que a verdade se encontra disseminada no tempo,

---

[1] António Alberto Banha de Andrade, *Bibliografia da Polémica Verneiana*, sep. de *Brotéria*, vol. XLIX, fasc. 2-3, Lisboa, 1949.

[2] A atribuição da paternidade da História da Filosofia a Jacob Brucker era entre nós um dado comum. Veja-se o caso de Manuel do Cenáculo quando diz, a respeito desta disciplina, que «a lição de Brucker, desde o ano de quarenta e oito, havia produzido amor a este estudo», Cenáculo, *Memórias Históricas e Appendix Segundo...*, Lisboa, 1794, p. 205.

Veja-se ainda o caso de Teodoro de Almeida, na sua *Recreacção Filosófica*, em cujo primeiro volume inclui um «Discurso Preliminar sobre a História da Filosofia», e remete o leitor, para maiores desenvolvimentos, para a obra de Jacob Brucker (p. II, vol. I, Lisboa, 1786).

mas convergindo para o ponto privilegiado em que se encontravam os nossos iluministas, não estando encerrada na autoridade de Aristóteles ou de Descartes, pesassem embora as diferenças entre ambos, obrigando a uma atitude de abertura e acolhimento que se dizia crítico. Supunha uma atitude de análise «distanciada», uma selecção que no entanto era feita em nome de critérios definidos, de uma unidade progressiva, nomeadamente os que afirmavam, como se de uma evidência se tratasse, a perenidade da física newtoniana, da geometria de Euclides e da gnosiologia sensista estabelecida por John Locke

A crítica ao espírito de sistema, como verdadeiro tópico ou lugar de argumentação dos vários iluminismos europeus, fez-se, com muita frequência, e como acima dissemos, em referência directa ao racionalismo metafísico do século XVII, nomeadamente a Descartes e a Leibniz, embora sem enjeitar as importantes contribuições desses a quem Luís António Verney, apoiado em Newton, chamava «filósofos hipotéticos», radicando o «defeito» exactamente na «pretensão de explicar tudo».

O modelo de racionalidade dos teóricos das Luzes pretende ser menos o do «orgulhoso arquitecto» que constrói as suas teorias confiando no poder dedutivo da razão a partir de princípios absolutamente evidentes, e mais o do «trabalhador manual empoeirado» (¹), ou melhor, «sujo na poeira dos factos», apoiando-se assim num paradigma claramente sensista, tal como fora postulado no célebre *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, do inglês John Locke, bem como na física-matemática, mas de amplo suporte experimental, de Isaac Newton, autores do século XVII, mas que se convertem em dois dos principais pilares do movimento de ideias do século XVIII.

A estreita dependência entre o eclectismo e a história no quadro de uma reacção à escolástica e ao racionalismo metafísico do século XVII, foi, assim, afirmada pela globalidade dos nossos pensadores das Luzes, com destaque para Cenáculo, Verney e Teodoro de Almeida, sem esquecer os mais importantes manifestos pombalinos, como sejam o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771) e os *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772).

Neste contexto, a história converte-se numa propedêutica ao estudo de qualquer matéria, proclamando Cenáculo que «em toda e qualquer faculdade princi-

(¹) Estas expressões foram empregues por Diderot na sua obra *De L'Interpretation de la Nature* ao considerar que «Recueillir et lier les faits, ce sont deux occupations bein pénibles; aussi les philosophes les ont-ils partagés entre eux. Les uns passent leur vie à rassambler les matériaux, manœuvres utiles et laborieux; les autres, orgueilleux architectes, s'empressent à les mettres en œuvre. Mais le temps a renversé jusqu'aujourd'hui presque tous les édifices de la philosophie rationnelle. Le manœuvre poudreux apporte tôt ou tard le morceau fatal à cette architecture élevée à force de tête». Diderot, *De l'Interpretation de la Nature*, in *Œuvres Philosophiques de Diderot*, Paris, 1964, pp. 191-192.

piarão os alunos pela parte histórica» ([1]), na medida em que ela, como também refere, «em operações simples, conserva mais descoberta a verdade» ([2]). É a história da filosofia que nos permite sair do círculo fechado da escolástica tardia, bem como da rigidez do sistema cartesiano.

Quanto a Teodoro de Almeida, que juntamente com Verney foi dos que mais insistiu nesta dimensão propedêutica dos estudos históricos, em conexão com o eclectismo e com uma ânsia de «liberdade filosófica», acentua, no seu *Discurso Preliminar sobre a História da Filosofia*, que a função desta disciplina é a de mostrar ao homem a relatividade das suas posições doutrinais, instaurando uma atitude de moderação e prudência a respeito da firmeza com que tantas vezes se defendem: «Com esta instrução farão os que me lerem maior conceito da fraqueza do nosso entendimento [...] suspenderão prudentes o assentimento, ou dando-o, será sem a tenacidade de juízo que tanto dano tem feito no descobrimento da verdade» ([3]), reivindicando, apoiado em Francis Bacon, o «espírito de liberdade da filosofia ecléctica» ou a «liberdade de filosofar» ([4]), num contexto em que ser ecléctico significa «discorrer livremente» ([5]), como sucede de modo também significativo com o padre Inácio Monteiro. No entanto, como veremos no *Compêndio Histórico* e nos *Estatutos da Universidade*, essa liberdade era obviamente limitada por uma prévia opção pelo caminho necessário para alcançar ou descobrir a verdade, na medida em que, quando se parte para a aventura da história, sabe-se de antemão o que se pretende encontrar, devendo, no entanto, voltar a referir-se que há uma substancial diferença de grau nesta liberdade que o eclectismo pretende fundar em teóricos como Teodoro de Almeida, Martinho de Mendonça de Pina e Proença, Inácio Monteiro entre outros, e os citados textos pombalinos.

Mesmo assim, no caso de Teodoro de Almeida, a opção estava feita, pois, ao referir-se ao século XVIII, diz: «Enfim, abrindo os homens os olhos, depois de longo tempo, chegaram a conhecer que a experiência, o cálculo e as matemáticas haviam de conduzir a razão para descobrir a verdade no conhecimento da natureza [...]. Portanto, com uma mão na matemática, com outra nas experiências físicas, de ambas se valeram para introduzir nas escolas a boa filosofia.» ([6])

Segundo o Oratoriano, durante os séculos anteriores, os homens tiveram os olhos fechados para o verdadeiro método da filosofia natural. Já a partir do sécu-

([1]) Manuel do Cenáculo, *Disposições... Plano de Estudos...*, Lisboa, 1776, p. 29.
([2]) Manuel do Cenáculo, *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, Lisboa, 1776, p. 39.
([3]) Teodoro de Almeida, *Discurso Preliminar sobre a História da Filosofia*, in *Recreação Filosófica*, vol. I, Lisboa, 1786, p. I.
([4]) *Ibidem*, p. XLX.
([5]) *Ibidem*, p. XLIV.
([6]) *Ibidem*, p. XLIV.

lo XVII e, sobretudo, no século XVIII, abriram enfim os olhos e marcaram decisivamente a superioridade dos modernos.

Quanto a Verney, cujo papel nesta conquista dos estudos de história da filosofia foi porventura o mais importante, proclama sem pejo que a história é «o mais necessário prolegómeno em todas as ciências», pois, através dela, «adianta-se um homem muito na inteligência da matéria, e só assim fica capaz de ouvir o que deve e desenganar-se por si mesmo» ([1]).

As posições teóricas de Luís António Verney, bem como as dos outros autores que temos vindo a referir, obtiveram amplo acolhimento tanto no *Compêndio Histórico* como nos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, embora adquiram aqui uma feição mais dogmática, sobretudo na sua intenção de reacção à escolástica.

No primeiro caso, defendem os seus autores que a ignorância da história é causa fundamental do «sectarismo» e da «parcialidade» que tornava os homens «aferrados às opiniões das escolas» (leia-se: dos sistemas). Pelo contrário, dizem ainda os seus autores, «a história das opiniões das escolas contrárias [...], a explicação imparcial dos seus fundamentos, e a confrontação deles com as sentenças opostas, promovem muito as ciências e conduzem notoriamente para o seu adiantamento. Da união de todas as referidas noções nasceu o estudo livre e ecléctico [...] o qual é o mais conforme à verdade e tem elevado as ciências à perfeição em que hoje se acham; tendo-se geralmente reconhecido que a mesma união de noções históricas é o melhor instrumento da erudição mais segura e sólida» ([2]).

Este texto é paradigmático porque relativamente enganador. Ao constatarmos que um dos mais importantes manifestos oficiais do pombalismo defende abertamente o conhecimento «imparcial» das doutrinas veiculadas pela história, critica a «parcialidade», pugna pela «confrontação das sentenças opostas» e pelo «estudo livre e ecléctico» verificamos a existência, por um lado, da relação entre o eclectismo e a história, mas, por outro, de um interessante paradoxo, ou de uma tensão constitutiva entre o «despotismo» (ainda que «esclarecido») e a «liberdade», a crítica e a imparcialidade, como se a história não fosse, para o pombalismo e para os nossos iluministas, um tribunal, apoiado na poderosa Mesa Censória.

O texto pretende inculcar-nos a ilusão de que o projecto pombalino estava acima da história, sendo-lhe possível um distanciamento perante o passado em ordem à formulação de juízos «imparciais», simplesmente, ao defender o confronto entre doutrinas opostas, não inclui no debate os seus conteúdos doutrinários. O confronto faz-se entre teorias alheias, nele não incluindo as próprias nem sus-

([1]) Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. III, ed. de A. Salgado Júnior, pp. 19-20 (doravante utilizaremos sempre esta edição).

([2]) *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*, Parte II, cap. II, pp. 240-241.

peitando sequer que o futuro as pudesse vir a incluir, é por isso que o futuro não poderia ser mais do que a continuidade e o aperfeiçoamento do império da razão e da natureza, tal como eram então entendidas, bem como o aumento da eficácia da ciência, alargando as esferas da acção do homem, mas num quadro em que, para lá do iluminismo, apenas se vislumbraria o neo-iluminismo ([1]).

Confronte-se o texto do *Compêndio Histórico*, escrito em 1771, com o dos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, de 1772, no qual se formula um juízo excessivamente claro sobre má filosofia, falando os seus autores em nome do rei de Portugal, D. José I: «E como os sofismas arábicos, que com descrédito da Razão ocuparam por tanto tempo o lugar da Filosofia [...] não têm servido de outra coisa que não fosse embaraçar os entendimentos e inficionar os estudos teológicos e jurídicos; transformando tudo em logomaquias capciosas e sofísticas; e rematando em um pirronismo escuro, vão e contencioso, que tem produzido tão graves e funestas consequências; seguindo-se também do mesmo fantasma vão da filosofia arábica a ruína geral das artes, as quais não podem adiantar-se e promover-se nem tirar fruto algum de uma ciência irrisória de meras palavras, e inteiramente vazia de conhecimentos físicos e verdades certas da natureza; sou servido abolir e desterrar não somente da Universidade, mas de todas as escolas públicas e particulares, seculares e regulares de todos os meus reinos e domínios a filosofia escolástica [...] debaixo de qualquer nome ou título com que ela seja denominada: Entendendo-se sempre por escolástica toda aquela que se compuser de questões metafísicas, abstractas e inúteis, que com sofismas intermináveis se disputam pela afirmativa e pela negativa; semelhantes às que escreveram os Comentadores de Aristóteles, em qualquer das seitas em que se dividiram. E os que contravierem a esta Disposição, além de serem considerados como inimigos do bem público e de incorrerem no Meu Real Desagrado, serão para sempre suspensos de ensinar, não somente a Filosofia, mas outra qualquer Arte ou Ciência, e inábeis para obterem emprego ou ofício algum dos que se costumam dar às pessoas de Letras.» ([2])

Apesar de longo, o texto transcrito mostra-nos com clareza o autoritarismo da razão que invade o ensino e que pela primeira vez em Portugal o transforma não numa questão da Igreja mas numa questão de Estado. Assim, no plano da filosofia e do seu ensino — devendo nós registar que nesta época era difícil outro qua-

([1]) Sobre este tema escreveu o Prof. Joaquim de Carvalho que a história da filosofia entre os iluministas portugueses do século XVIII era arquitectada sob «o império unitário de uma concepção iluminista de filosofia, perante a qual as demais concepções se volviam em erros e aberrações cuja mutilação se impunha por justos motivos», Joaquim de Carvalho, «Evolução da Historiografia Filosófica em Portugal até finais do século XIX», in *Obras Completas de Joaquim de Carvalho*, vol. II, Lisboa, 1981.

([2]) *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), Liv. III, pp. 2-3.

dro para a filosofia que não o do ensino — indica-se a escolástica como inimigo a abater, elabora-se um juízo de valor geral e praticamente sem conteúdo, condenam-se os «Comentadores de Aristóteles», neles incluindo certamente os autores do *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, bem como os comentários que à obra de Aristóteles elaborou Pedro da Fonseca ([1]), transformando-se essa época em período de crise e decadência dos estudos, da sociedade e da cultura, para a qual se encontraram finalmente os remédios, aplicados sob penas severas e com ameaça de represálias. Diga-se em verdade que foi este juízo que gerou uma perniciosa lenda negra sobre a escolástica, prejudicando a apreciação futura do valor filosófico de Pedro da Fonseca e dos Conimbricenses.

A linguagem utilizada é paradigmática do léxico das Luzes em Portugal e na restante Europa, pois a filosofia passa a excluir do seu campo de análise tudo o que se afigure *incerto, vago e inútil*, em nome de uma retórica do progresso, preenchido não só pelas conquistas do direito natural moderno, no plano ético-jurídico, mas sobretudo pelas conquistas científicas e técnicas dos modernos, ou seja, pela chamada filosofia natural, sendo este pressuposto que particularmente pesa nos julgamentos sucessivos do passado, bem como na consciência de um presente particularmente favorecido, que possibilita a consumação da história, contra os inimigos que durante séculos o impediram. Essa mesma consciência de um progresso que arrastava o mundo, leia-se a Europa culta, firmara em nós a não menos intensa consciência de um desfasamento dramático que a não ser corrigido com decisão e rígido querer nos converteria num «reino velho».

O discurso sobre o progresso, entre nós especialmente circunscrito ao âmbito científico e técnico, embora não desconsiderando os planos da filosofia jurídica e moral, vem-nos descrito no texto dos mesmos *Estatutos*: «E porque estas ciências se aperfeiçoam cada vez mais; e se enriquecem com descobrimentos novos [...], tendo mostrado a experiência que as Universidades não têm felizmente promovido estes conhecimentos; nem têm recebido com prontidão necessária os descobrimentos que de novo se têm feito em todas as ciências [...]. Hei por bem confederar as ditas três profissões de Naturalistas, Médicos e Matemáticos em uma Congregação Geral, a qual tenha por Instituto trabalhar no progresso, adiantamento e perfeição das mesmas ciências, do modo que felizmente se tem praticado e pratica nas Academias mais célebres da Europa.» ([2])

Escrito em 1772, este texto dos *Estatutos da Universidade de Coimbra* resume e sintetiza um amplo movimento anterior que emerge com mais intensidade desde os anos 20 do século XVIII, em pleno reinado de D. João V, seja com a aula de fí-

([1]) Sobre estes dois temas, veja-se os respectivos capítulos no volume II desta obra.
([2]) *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), Liv. III, p. 5.

sica experimental de que se encarregaram os Oratorianos no Palácio das Necessidades seja com as tentativas conciliadoras de João Batista, nos anos 30, com a sua *Philosophia Aristotelica Restituta*, ao tentar mostrar que não havia contradição entre o verdadeiro pensamento de Aristóteles e as teses dos modernos seja, sobretudo, já nos anos 40, com as diatribes de Luís António Verney, e com as lições e disposições mais moderadas de Frei Manuel do Cenáculo.

De facto, no texto transcrito, no qual se expressa o pensamento «oficial» do iluminismo português, aponta-se a linha mais marcante do progresso, bem como a ideia de um dramático atraso da Cultura Portuguesa, atribuído quase exclusivamente ao domínio da escolástica nas nossas duas universidades. Esse foi, com efeito, o grito de alerta lançado com veemência por Verney no *Verdadeiro Método de Estudar*, ao considerar a absoluta ignorância entre nós do nome dos arautos da ciência moderna, como Galileu, Descartes e Newton, e ao fazer uma caracterização negra do nosso panorama cultural; foi esse o objectivo de Jacob de Castro Sarmento, ao pugnar pelo conhecimento da obra de Newton em Portugal e ao tentar, embora sem sucesso, a tradução do *Novum Organon* de Bacon para língua portuguesa; foi também esse o objectivo de António Nunes Ribeiro Sanches, ao mostrar-nos os paradigmas dominantes na Europa sobre os estudos médicos. O mesmo diremos no caso de Teodoro de Almeida, ao compilar os saberes dos modernos nos dez volumes da sua *Recreação Filosófica*; ou no de Cenáculo, ao elaborar a reforma dos estudos no interior da sua Ordem Terceira de São Francisco, ao colaborar activamente na Junta de Instrução Literária e ao ocupar a presidência da Real Mesa Censória.

Este aspecto é digno de nota, pois marca uma divisão importante na forma como a nós próprios nos passámos, desde então, a considerar como povo e como cultura. De facto, a consciência de inferioridade cultural perante a «outra» Europa, que desde o século XVIII se afirmou com cada vez maior intensidade, para culminar na geração de 1870, não foi sempre uma marca característica da nossa autoconsciência.

Foi, aliás, essa ideia de atraso e desfasamento que conduziu à imposição, na década de 20 do século XX, da imagem dos «estrangeirados» (Verney, Ribeiro Sanches, Castro Sarmento, etc.) como verdadeiras alavancas para a recuperação cultural do país. Compreende-se então que esta filosofia da história influencie e determine uma história da filosofia, conduzida nos moldes que os mesmos *Estatutos* consagram: «E dará [o professor nas suas aulas] um sistema da História da Filosofia, mostrando a origem e progresso dela, as diferentes seitas em que se dividiu, os esforços e os delírios dos filósofos mais célebres na República das Letras, pelos seus descobrimentos e pelos seus erros.» [1] Na história da filosofia não

[1] *Ibidem*, vol. III, p. 233.

comentamos autores procurando compreendê-los, estudamos sim verdades e erros como se de história da ciência se tratasse.

Voltando a Luís António Verney, o seu *Verdadeiro Método de Estudar*, publicado em 1746, é um verdadeiro processo acusatório do estado de decadência da cultura portuguesa.

No início da Carta Décima, dedicada à Física, sustenta, como verdade insusceptível de dúvida, que, exceptuando os intelectuais que, como ele, se acolheram no estrangeiro, ninguém em Portugal pode dizer que conhece o que quer que seja no âmbito da física moderna, por se notar uma preocupação exclusiva com o aristotelismo, reduzindo a composição dos corpos à matéria, à forma, à substância como composto daqueles dois princípios, e aos acidentes reais, considerados como determinativos da substância, estando-lhe por isso intrinsecamente ligados. Outra coisa não seria de esperar, considera Verney, daqueles que não estudam a Física apoiados na natureza mas apenas nos livros dos comentadores de Aristóteles.

Aliás, a física é objecto de apenas uma das muitas Cartas que no *Verdadeiro Método de Estudar* compõem o longo processo a que nos referimos. No conjunto das dezasseis Cartas, ergue-se, como denominador comum, a consciência de um radical atraso em relação aos países mais polidos da Europa, de que emerge a urgência verdadeiramente dramática de um movimento de ascensão capaz de corrigir os erros de via dos duzentos anos anteriores, convidando também os nossos estudantes à aprendizagem das línguas modernas, com destaque para o francês e para o italiano, países onde o brilho das novas luzes se fazia sentir com particular intensidade.

Daí o panorama global da situação cultural portuguesa ao longo dos últimos duzentos anos: no plano da gramática portuguesa, latina, grega e hebraica, desprezámos, por uma «espécie de fatalidade», o brilho dos nossos compatriotas que, no século XVI, se tornaram célebres pelo conhecimento das línguas antigas e dos estudos clássicos, bem como pela fixação dos princípios fundamentais da gramática portuguesa; no da retórica, cultivámos o mau gosto do conceptismo barroco, num estilo pedante e de um artificialismo pueril, esquecido da gravidade dos antigos; na poética, esquecêramos a exigência de «imitação da natureza»; no âmbito mais vasto da filosofia, onde cabe a lógica, a metafísica, a física, a ética, a medicina e o direito, importava destruir os preconceitos que impediam o entendimento e a argumentação de descobrir a verdade colhendo os seus frutos, não esquecendo a acusação geral, que atrás enunciámos, de que «les docteurs portugais ne tienentils aucun compte de Descartes, de Gassendi, de Newton, de Galilée et de ces autres flambeaux de la philosophie» (1), acusação que embora padeça de rigor histórico,

(1) Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. V, p. 215.

vale pela contundência, e, sobretudo, pelo objectivo de sacudir, com violência, o império da escolástica, ainda que renovada.

Verney elege, assim, no plano dos estudos literários, a Antiguidade e o século XVI como paradigma de perfeição e, no plano da filosofia, sobretudo da filosofia natural, o século XVII o da «Europa culta». De todos nos distanciáramos, permanecendo presos a uma escolástica considerada decadente e a um mau gosto de coloração barroca, bem expresso na obra do padre António Vieira, escolhendo, por obra e graça da Companhia de Jesus, o lado errado da história.

Entre todos os nossos erros, nenhum mais dramático do que a repulsa perante um novo paradigma da física que, ironicamente, «pelos tempos do Concílio de Trento», iniciou o seu percurso, com o sistema físico-celeste de Nicolau Copérnico, e encontrou em Bacon a formulação do «verdadeiro método de adiantar a física» ([1]). Já quanto ao famigerado século XVII português, enquanto as nações por si consideradas cultas e polidas criavam importantes academias científicas, chegando-se a esse século XVIII, em que «infinitos se têm declarado contra o antigo estilo e ensinam publicamente a filosofia moderna» pela Itália, França, Alemanha, Inglaterra, Holanda, Prússia e Rússia, mesmo entre os católicos mais pios e doutos, enquanto, dizíamos, nestes dois séculos, esses países conquistavam o pódio mais alto da história, os «Mestres de Portugal», considera Verney na sua tradicional contundência, teimavam em continuar aferrados aos comentários de Aristóteles.

Importa no entanto voltar a sublinhar que esta dramática consciência de um atraso cultural perante a «outra» Europa, que desde o século XVIII se formulou, não foi sempre um traço característico da nossa autoconsciência como povo e como cultura. Pelo contrário, anteriormente, a noção de decadência da cultura filosófica estava ausente, substituindo-se o fascínio pela «outra» Europa por uma autoconfiança vincada.

Disso mesmo nos dá nota Luís António Verney ao considerar que durante o século anterior não existira a ideia de uma inferioridade cultural perante o estrangeiro mas sim o preconceito de uma inferioridade cultural do estrangeiro, que ele considera nociva e causa de um pretendido isolamento da nossa cultura filosófica quando comparada com as tendências triunfantes de além fronteiras: «Sei que a maior parte dos homens vive mui satisfeita dos estilos e singularidades do seu país; mas não sei se há quem requinte este prejuízo com tanto excesso como espanhóis e portugueses [...] que vejo desprezarem todos os estudos estrangeiros, e com tal empenho, como se fossem maus costumes ou cousas mui nocivas [...]. Quando se vêem obrigados com exemplos a reconhecer que os estrangeiros lhes levam consi-

([1]) *Ibidem*, vol. III, pp. 30-31.

derável excesso, respondem rindo que assim é, mas que somente é em coisas inutilíssimas.» [1]

A esta atitude de superioridade cultural de portugueses e espanhóis, causa de um posterior orgulho ressentido, opõe Verney o ideal de uma cultura verdadeiramente europeia [2] da qual estávamos progressivamente ausentes.

Estamos perante um esquema modelar, aceite, com pequenas variações apenas no plano da contundência, pela globalidade dos nossos teóricos das Luzes, vindo a obter acolhimento na reforma pombalina da Universidade, e na reforma dos estudos menores, no final da década de 50.

Caso também significativo foi o de frei Manuel do Cénaculo, que ao longo da sua actividade de homem de Igreja e homem de Estado, foi Superior Provincial da Ordem Terceira de São Francisco, presidente da Real Mesa Censória, membro da Junta de Instrução Literária, bispo de Beja e arcebispo de Évora.

Também para este franciscano, o paraíso perdido, no âmbito das Humanidades foi a Antiguidade e o século XVI, por ele designado como «século da reforma das letras», reforma obviamente considerada em relação à decadência anterior. O seu esquema é o da recuperação de uma gloriosa tradição interrompida pela malícia dos jesuítas, utilizando assim os mesmos processos de ruptura e continuidade, essenciais ao escopo da vitória final da razão e da natureza, bem como à imprescindível derrota da ignorância.

Do ponto de vista de uma filosofia da história, o passado transforma-se num prolongamento do presente, sendo chamado a justificar e a apoiar as novas opções doutrinais. Assim, no plano da «continuidade», inscreviam-se, segundo Cenáculo, os autores medievais que «não embarcaram no abuso escolástico» nem nas «dispu-

(1) *Ibidem*, vol. III, pp. 16-18.

(2) Pela sua importância julgamos dever apresentar a globalidade do texto em que esse ideal se afirma: «Observo que os franceses, ingleses e holandeses (que não são dos que têm pior opinião, e com razão, de si), aproveitam-se com todo o cuidado dos excessos que lhes levam as outras nações. Os franceses mandam muita gente a Roma, para se aperfeiçoarem na arquitectura, escultura, pintura e em tudo o que pertence às antiguidades romanas. Sabem que estas artes se conservaram sempre em Roma com distinção; reconhecem que os romanos possuem o melhor que neste género nos deixou a antiguidade e pôde fugir à barbaridade dos incêndios de Roma; e assim, mandaram lá os homens moços e inteligentes, para beberem o bom gosto da antiguidade. Muitos senhores ingleses, holandeses, franceses e alemães que correm o mundo para formarem os costumes, demoram-se tempo bastante em Roma e nas principais cidades de Itália, para observarem escrupulosamente todas as antiguidades romanas e verem com os seus olhos aquilo de que estão cheios os livros [...]. Pelo contrário, vejo que os nossos italianos se aproveitam bem das belas lições de livros e outra erudição esquisita que se acha nos livros destas nações ultramontanas; e que, ainda em matéria de ciências se regulam pelo método das Universidades de Sorbona etc., das Academias Régias de Londres, Paris, S. Pietroburgo, etc. por conhecerem que ali se exercitam melhor e dali saem as melhores obras.» *Ibidem*, vol. III, pp. 16-17.

tas incivis, inúteis e prejudiciais», de entre os quais destaca S. Boaventura, Ockam, Santo Agostinho, São Tomás e Raimundo Lúlio. Aí cabiam também os autores dos séculos XV e XVI «que vingaram a capacidade do espírito humano da rudeza dos séculos bárbaros». Aí cabiam finalmente os sábios que na Europa culta dos séculos XVII e XVIII contribuíram para a formosura do «palácio da sabedoria», introduzindo «maior variedade de doutrina» ([1]).

No âmbito das Humanidades, nas quais cabiam sobretudo as artes do *trivium*, «ninguém disputará prudentemente a superioridade dos antigos», razão por que eram eles a «regra da boa imitação» ([2]), distanciando-se da frivolidade das disputas da escolástica tardia, do abandono da elegância, e das deturpações de que foram alvo os textos dos autores clássicos, como já vimos em texto anteriormente citado. No âmbito da filosofia natural, instala-se o discurso sobre o adiantamento dos modernos, confluindo estes dois planos no cântico do presente e na consciência invejável de uma época de potencialidades nunca antes reunidas na história da Humanidade: «A conservação e a imitação da antiguidade louvável; o melhoramento mais combinado dessas mesmas bondades antigas; a reforma das cousas que a pediam; a união de novas perfeições; o aumento de outras providências; as instituições mais polidas e multiplicadas; tudo decide pelo excesso presente.» ([3])

Neste contexto, no ano de 1776, Cenáculo passa em revista o estado de adiantamento das disciplinas do seu tempo após a triunfo do projecto pombalino de que fora colaborador activo, desde a música à pintura, da arte de gravação à «física unida à matemática», desde a economia à organização militar, para terminar concluindo: «Feliz progresso da razão e das artes. Heróico amor da pátria e da virtude que produz tantas perfeições.» ([4])

É este ideal de progresso feliz que leva à colocação dos problemas em tom particularmente enérgico, numa concepção da história que se aparentava com as antigas concepções apocalípticas, onde a luz e as trevas se contrapõem com sistematicidade e indisfarçável tensão, passando as várias épocas a merecer o qualificativo de «perfeitas» ou «imperfeitas». Por outro lado, em muitos dos seus textos, Cenáculo deixa entender a existência de um trânsito cíclico da grandeza à decadência, quase como um modo de ser da história. Assim sucedera com o ocaso das luzes da Antiguidade e com a decadência dos séculos finais da Idade Média, assim sucedera também com o Renascimento nos séculos XV e XVI, dando corpo a um movimento que considera natural e intrínseco à dinâmica da história.

([1]) Frei Manuel do Cenáculo, *Disposições... Sobre a reforma das Letras...*, Lisboa, 1776, p. 84.
([2]) *Ibidem*, p. 53.
([3]) *Ibidem*, p. 33.
([4]) *Ibidem*, p. 95.

Sucede, porém, que o período de exacerbado desfalecimento que persistiu durante o século XVII até aos anos 40 do século XVIII já não se inscreve nesse movimento profundo, e, por assim dizer, «natural», por ter sido artificiosamente provocado pela malícia da Companhia de Jesus, porquanto o período de esplendor do século XVI estivera longe de esgotar as suas potencialidades históricas. Fica deste modo montado o libelo acusatório, pois deve concluir-se que à força esplendorosa da razão, no século XVI, se opôs outra força ainda maior, de natureza diabólica, que a submergiu.

Nos seus preciosos *Cuidados Literários*, publicados em 1791, em período de maturidade intelectual e já no fim de travadas as grandes batalhas da sua vida, escreveu a respeito da dimensão «natural» da ignorância e da decadência que em certos domínios do pensamento imperou na Idade Média: «Quiseram sempre nossos maiores civilizar os seus pensamentos; nascia o defeito dos que tanto não fizeram ordinariamente não da falta desta vontade, mas sim que os mais aplicados eram rudes ou imperfeitos nestas erudições, segundo as trevas ou luz dos séculos» ([1]), adiantando de seguida, em referência à retórica dos séculos finais da Idade Média e procurando desculpabilizar os teóricos dessa época: «porque se em subtilezas se entretiveram ou demasiaram, têm a fácil escusa de não serem então ainda advertidos de melhor senda: começava a luz a desenvolver-se de trevas fechadas» ([2]), esquema que mais uma vez reforça quando sublinha: «quando os teólogos faziam pompa de valer muito as questões escolásticas, era destino a que os precisava o estado do mundo» ([3]).

Há assim uma decadência desculpável que tem a ver com o estado geral do mundo, a que chama o «vício dos séculos». Mas há também uma decadência indesculpável que vem a contraciclo, por surgir quando o mundo renasce.

Para Frei Manuel do Cenáculo, a crise começara em 1555, com a entrega do Colégio das Artes à Companhia de Jesus, no contexto da alteração da política cultural de D. João III, expulsando os humanistas que antes mandara vir de Bordéus. A respeito desse processo de afastamento da «guarda avançada» do nosso humanismo em favor dos padres da Companhia, escreve Cenáculo: «Este levantado conceito de tão plausível magistério entrou em crise e nela desfaleceu [...] foram-se entregando as escolas aos jesuítas [...] foram despedidos dos empregos Vinet, Fabrício, Gruchio, Resende, Teive, Costa e quantos em Coimbra e outras partes dirigiam o Colégio das Artes e o estudo das Humanidades.» ([4])

([1]) Cenáculo, *Cuidados Literários*, Lisboa, 1791, p. 73.
([2]) *Ibidem*, p. 87.
([3]) Cenáculo, *Memórias Históricas e Appendix Segundo...*, Lisboa, 1794, p. 13.
([4]) *Ibidem*, p. 29.

Acentua-se, deste modo, a existência de uma tensão entre modelos opostos, uma radical descontinuidade entre projectos. A partir de então, a impugnação entra em campo: «Eles [os jesuítas] conheciam bem o original de Aristóteles, culpável é a introdução de impertinências escolásticas quais não havia antes e concentrá-las em todos os lugares das Artes e Ciências.» (1)

Quer isto dizer que o atraso e o desfalecimento, a crise e a decadência ficam a dever-se à vontade expressa de um grupo particular, uma vez que já tinha sido ultrapassado o anterior período de trevas e a humanidade estava na força do seu esplendor e grandeza, gerando-se em Portugal e nos seus domínios um período de «terror, respeito e desconhecimento de outras luzes», encerrando «os engenhos, subjugados por força» (2).

Cenáculo fora também colaborador da equipa que elaborou o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771), porventura o mais expressivo manifesto dos desígnios oficiais do pombalismo. Não deve espantar-nos por isso que este mesmo esquema de interpretação do passado se verifique exactamente nos mesmos termos, dando corpo a uma interpretação de amplo acolhimento.

A obra em apreço é um extenso libelo antijesuítico, expondo os estragos por ele causado em todas as disciplinas do *curriculum* do ensino superior, neste caso na Universidade de Coimbra, não se preocupando Pombal com a reforma da Universidade de Évora, porquanto a mandara encerrar em 1759.

O texto que seguidamente se transcreve, em referência à decadência dos estudos históricos durante o século XVII revela, assim, o mesmo esquema axial da culpabilização e desculpabilização que já encontrámos em Cenáculo: «Vendo-se que este silêncio não podia ser atribuído nem à falta de conhecimento, nem ao vício do século, por ser certo que o estudo da história já era cultivado, vem a seguir-se que o referido silêncio foi notório efeito de uma positiva malícia destinada a sufocar o zelo e os clamores dos sábios.» (3)

A semelhança é notória: a Companhia de Jesus impôs ao país a ruína da Universidade de Coimbra e, por arrastamento, da cultura nacional, fruto de uma «positiva malícia», destinada a «sufocar o zelo e os clamores dos sábios».

Em si própria, esta última imagem emana de uma linguagem apaixonada que pretende arrastar cargas afectivas de sinal negativo, numa polaridade distanciada da serenidade das tarefas críticas.

Se quiséssemos repetir o exemplo, não já a respeito da história mas da jurisprudência, o esquema repete-se: «Este pernicioso bloqueio da jurisprudência não

(1) *Ibidem*, p. 85.
(2) *Ibidem*, p. 180.
(3) *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771), Coimbra, 1972, p. 123.

foi obra do acaso, nem da ignorância, mas todo foi maquinado muito de propósito pelos nocivos autores dos ditos estatutos.» [1]

«Estratagemas», «maquinações», «terribilidades» dos «mesmos jesuítas para fazerem prevalecer contra o público escândalo os estragos por eles feitos no Corpo da Universidade, nos seus lentes e professores, e nos seus estatutos, sem que houvesse forças capazes de poder para resistir-lhes» [2], «horrorosos efeitos de façanhosas atrocidades no Moral e no Físico desta Monarquia», «temerários meios com que conduziram aos seus fins o vasto plano» que, segundo os autores do *Compêndio*, são evidentes e não carecem de dúvida; «suplementos aos vários estragos»; «impedimentos com que cortaram os meios para poder restituir-se» o reino «ao estado florescente em que se encontrava» antes de ser corrompido pelos «Maquinadores», tal é o estado de espírito dos autores da obra que quase serve de prefácio à reforma da Universidade de Coimbra de 1772.

Ao brilho da Antiguidade seguiram-se os «séculos da ignorância», dos quais a humanidade saíra nos séculos XV e XVI, continuando esses adiantamentos, já no século XVII, com o mais acentuado progresso da filosofia natural, sobretudo da física, da medicina e da matemática, cultivando os estudos de direito natural, o bom gosto na composição literária e poética, aprofundando a teoria do conhecimento no âmbito da «boa lógica», afirmando as prerrogativas do Estado absoluto contra os resquícios da «monarquia mista» e dos abusos da cúria romana, desenvolvendo novas concepções sobre a metodologia de transmissão de conteúdos de ensino, de tudo ficando o país alheado por carecer de força bastante para fazer frente aos seus perversos carrascos.

Com efeito, como já vimos nos textos de Frei Manuel do Cenáculo, o momento-chave da viragem da história para o lado errado, o início do nosso erro de percurso, dera-se com a alteração da política cultural de D. João III e com a entrega do Colégio das Artes à Companhia de Jesus. Fora D. João III que, segundo os autores do *Compêndio Histórico*, na primeira parte do seu reinado, decidira reformar a Universidade de Coimbra, «não omitindo cousa alguma que pudesse concorrer para o aumento das ciências», «fazendo vir mestres, os mais hábeis, para o ensino das línguas Grega e Latina, da Eloquência, da Física e da Matemática, mandando explicar Aristóteles e Galeno nas suas fontes e chamando para ensinar a Medicina muitos portugueses que se achavam nas universidades mais célebres em reputação e sabedoria» [3].

Esta era a reforma certa, que, como vemos, está longe de condenar Aristóteles, é por isso que a obra do Estagirita não deixou de ser elogiada pelos nossos teóri-

(1) *Ibidem*, p. 232.
(2) *Ibidem*, p. XVII.
(3) *Ibidem*, p. 308.

cos das Luzes sobretudo no âmbito dos seus tratados científicos. Mais tarde viria a reforma perniciosa: «Mas logo que a profissão e direcção dos mesmos estudos foi arrancada das mãos dos célebres professores, que ensinavam com tão grande louvor, para ser entregue aos jesuítas; logo, dizemos, que esta nova Cartago veio estabelecer o seu campo no meio do País dos Latinos [...] as línguas começaram a emudecer, as belas letras a perder o seu natural agrado, amenidade e beleza; a filosofia a sentir as terríveis influências dos charcos em que se bebia.» (1)

Aos olhos dos teóricos do pombalismo, na primeira metade do século XVI Portugal vivera de mãos dadas com a Europa culta, ao mesmo tempo que dominava metade do mundo. Depois veio a crise, o isolamento, o distanciamento perante o fervor das academias científicas europeias, a expulsão dos mestres estrangeiros e dos portugueses de reputação europeia.

Mas se essa fora a situação anterior, não era porém a situação da segunda metade do século XVIII, radicando aqui a justificação para a energia com que o projecto das Luzes foi conduzido, a urgência e a verdadeira consciência de salvação nacional de que soube rodear-se, considerando-se legitimado pela história e pelo sentido dos tempos, num contexto em que «a história obriga».

Em termos de caracterização global podemos concluir que a interpretação da história entre os iluministas portugueses sublinha o brilho da Antiguidade, sobretudo no plano das Humanidades, elogia as reformas elaboradas durante os séculos XV e XVI, condena como «infelicíssimos» os anos de domínio dos jesuítas, e apresenta-se ao mundo e ao país com um espírito messiânico de regeneração.

Para além do mais, como fora apanágio das polémicas entre Antigos e Modernos, elaboram um discurso de que é paradigmático exemplo o *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Philosophia* (1776), de António Soares Barbosa, acerca da superioridade dos modernos sobre os antigos, com expressão essencial ao nível do progresso ou adiantamento das ciências naturais, e, como veremos mais à frente, ao nível da lógica. Com efeito, para Soares Barbosa, os períodos anteriores a Francis Bacon deveriam ser valorizados essencialmente pelo brilho das Belas Letras e não tanto «pelo trabalho bem dirigido» e «pelo método de filosofar», que conduziu à florescência da ciência moderna, na sequência da revolução epistemológica do século XVII.

Em certo sentido, o discurso sobre a história entre os nossos teóricos das luzes procurou essencialmente assegurar um presente e um futuro distinto do passado próximo, no qual se exprimem conflitos profundos e radicais de natureza social e doutrinal.

(41) *Ibidem*, pp. 311-312.

A filosofia política

Pedro Calafate

1. A fundamentação da monarquia pura: a crítica à teoria da soberania inicial do povo

Entre as muitas «maquinações» e «façanhosas atrocidades» de que vêm acusados os jesuítas nos manifestos pombalinos, conta-se insistentemente a de «perturbadores dos tronos» e «amotinadores dos povos», chegando «ao cúmulo do mais sacrílego e execrando atrevimento», que era o de «armarem os vassalos contra os seus soberanos», para se precipitarem «nos horrorosos crimes de lesa-majestade e de regicídio» [1].

O tipo de linguagem utilizada, neste caso pelos membros da Junta de Instrução Literária, no *Compêndio Histórico*, é bem sintomático de um estado de espírito que procura afirmar um projecto doutrinal, servindo-se de um pólo antitético com que possa estabelecer oposição activa, para, desse modo, melhor afirmar os seus conteúdos.

Como já noutro ponto escrevemos, a afirmação da doutrina política do pombalismo faz-se quase sempre identificando um inimigo, e, portanto, no plano de uma causalidade diabólica, de um agravamento afectivo dos dados, sucessivamente repetidos, permitindo afirmar um dramatismo que instaura não só a urgência de uma reforma como, sobretudo, a dimensão axiomática dos seus conteúdos.

Tratava-se de combater contra um exército cujas armas «saíram do arsenal do inferno», ou seja, combater uma concepção sobre a origem do poder que, para os teóricos do pombalismo político, assentava num «absurdo», enunciado nos seguintes termos no *Compêndio Histórico*: «À excepção da soberania eclesiástica, não há outra alguma na terra que tenha recebido imediatamente de Deus a sua força e a

[1] *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771), Appendix ao Capítulo Terceiro, *op. cit.*, pp. 96-97.

sua autoridade. O império temporal é somente estabelecido sobre a opinião e vontade do congresso dos homens.» [1] Esta era a tese, de origem escolástica e forte apoio tomista, que urgia combater a todo o custo.

O que estava aqui em causa eram duas concepções diferentes sobre a origem do poder dos soberanos, bem como as consequências que cada uma delas acarreta em termos de doutrina política.

Com efeito, os autores cristãos, desde a mais remota Idade Média, sempre defenderam como axiomática a tese da origem divina do poder, fundando-se na afirmação de S. Paulo, na *Epístola aos Romanos*, de que «não há poder que não venha de Deus», bem como na afirmação de Cristo a Pilatos, ao lembrar-lhe que não teria qualquer poder sobre Ele se lhe não fosse dado do alto.

Tudo o que é tem origem divina, logo, sendo o poder uma realidade, tem necessariamente de ter origem divina. Neste ponto confluíram sempre os teóricos cristãos, sejam os jesuítas sejam os partidários do Estado absoluto sejam, ainda, os defensores da teocracia papal.

Onde a divergência começava era no modo como o poder régio temporal chegava às mãos do soberano. Neste caso colocavam-se três possibilidades: ou o soberano recebe directamente de Deus o poder, como vem descrito na Bíblia nos casos de Saul e David; ou o recebe indirectamente, através da comunidade; ou do papa.

Os teóricos da Companhia de Jesus defenderam desde sempre, na senda de S. Tomás de Aquino, a tese de que o poder do soberano vem de Deus através da comunidade, sem infirmarem a possibilidade da transmissão directa. Todavia, quanto a esta última, sublinhavam o seu carácter extraordinário e sobrenatural, devendo lembrar aqui a afirmação de Francisco Suárez, já por nós citada no segundo volume desta obra, ao defender, no seu tratado *De Legibus*, escrito em Coimbra, que «segundo a providência geral e ordinária [o poder régio temporal] não se transmite desse modo, porque os homens, segundo a ordem da natureza nas coisas civis, não se regem por revelações, mas sim pela razão natural» (*De Legibus*, III, IV, 2).

O apelo à razão natural radicava num dos aspectos mais importantes da filosofia escolástica no âmbito político-jurídico: a definição de uma esfera político-jurídica em autonomia perante a fé e a revelação, fundando-a, por isso, no direito natural, como voz interior da razão, comum a todos os povos. Por isso mesmo defendeu Suárez que o poder dos príncipes pagãos não era de distinta natureza do poder dos príncipes cristãos, embora o poder temporal dos príncipes cristãos, depois da fundação da Igreja de Roma, fosse mais perfeito, na exacta medida em que, tal como dissera S. Tomás, a graça não contraria a natureza, mas aperfeiçoa-a.

[1] *Ibidem*, Appendix ao Capítulo Segundo, p. 101.

Foi esta postulação que permitiu à escola peninsular aprofundar uma concepção do direito natural na qual se viria a fundar a noção de comunidade internacional, pois transformava o poder e o direito à posse dos bens patrimoniais em instâncias independentes da fé, abrindo, assim, espaço para a necessidade da reciprocidade de tratamento.

Esta concepção tinha, como dissemos, suporte no pensamento de S. Tomás, e também no direito romano. No primeiro caso emanava da tese tomista de que todas as entidades dotadas de fim próprio têm necessariamente de possuir em si as faculdade necessárias para o atingir. Dado que para S. Tomás a comunidade era uma entidade transpessoal dotada de fins próprios — o bem comum —, deveria então possuir as faculdades necessárias para o alcançar. Considerando que tal finalidade não pode ser atingida sem o poder temporal, em qualquer das suas formas legítimas, seguia-se que o mesmo era inerente à comunidade, ou, como diziam, em tom crítico, os autores do *Compêndio Histórico* na passagem acima citada, «à opinião e vontade do congresso dos homens».

Esta doutrina salvaguardava no entanto a tese paulina da origem divina do poder, pois que era Deus o autor da natureza social do homem. Assim, tendo origem mediata em Deus, enquanto autor da natureza social do homem, o poder do soberano tem origem imediata na comunidade, ou conjunto de homens unidos pelo direito, na medida em que apenas se pode falar em comunidade política quando os homens decidem submeter-se ao vínculo das leis, ou ao império vinculativo do direito.

Temos assim que para os teóricos da Companhia de Jesus, tão asperamente criticados pelos pombalistas: 1) são os homens que decidem voluntariamente constituir uma sociedade política; 2) nesta constituição da comunidade intervém a necessidade natural, e a decisão voluntária e livre, pois que o homem não deixa de agir livremente quando age de acordo com a sua natureza; 3) o homem não é o lobo do homem, como queria Hobbes, e não decide constituir a sociedade porque tenha medo do seu semelhante, como sustentou Pufendorf, mas sim para respeitar a sua natureza social e racional; 4) o poder pode ser transmitido directamente por Deus ao soberano, mas tratar-se-á, nesse caso, de um acontecimento extraordinário. Era esta, em traços necessariamente gerais, a doutrina dos escolásticos, perfilhada pelos teóricos da Companhia de Jesus.

Outro dos pilares desta concepção da soberania inicial do povo era o próprio direito romano, muitas vezes invocado para conferir uma auréola de prestígio à doutrina em causa, pois sustentavam os jurisconsultos romanos que, no seu início, Roma elegera os reis, destes se considerando herdeiros os imperadores e destes, ainda, os reis medievais. Um dos autores mais citados a este respeito era Ulpiano, através da lei régia ou *lex imperio*, o qual merecerá, por esta mesma razão, um

cerrado ataque de José Seabra da Silva na sua *Dedução Cronológica e Analítica*, como adiante veremos.

Do ponto de vista histórico, já tivemos oportunidade de sublinhar, nos primeiro e segundo volumes desta obra, que a doutrina da soberania inicial do povo foi largamente maioritária entre os filósofos portugueses, tendo sido favorecida por dois acontecimentos em especial: a crise sucessória de 1383-85, que culminou na subida ao trono de D. João I, e a crise sucessória que se seguiu à morte de D. Sebastião, que culminou na invasão do país por Filipe II, e, sessenta anos depois, na aclamação de D. João IV.

Como também mostrámos em volumes anteriores, as Cortes de Coimbra de 1385 serviram de argumento privilegiado para que os defensores desta doutrina a fundassem no direito pátrio, e, por outro lado, foi ela que serviu de arma de arremesso aos teóricos da Restauração, como já vimos na décima parte do volume segundo desta obra.

Finalmente, em termos puramente conjunturais, a doutrina da soberania inicial do povo serviu, durante os séculos XVI e XVII, os interesses da Cúria Romana, na sua luta para refrear ou combater a ambição de poder absoluto dos reis, nomeadamente dos monarcas ingleses, acção na qual se distinguiu o jesuíta Francisco Suárez ao elaborar, por ordem superior e contra sua vontade, a *Defensio Fidei*, contra Jaime I de Inglaterra.

Este era um dos aspectos do problema. O outro refere-se às consequências que estas teses acarretavam, e que eram radicalmente contrárias aos interesses do absolutismo de D. José I e do seu omnipotente ministro.

Para os teóricos da Companhia de Jesus, ao transmitir o poder ao soberano, este fica superior à comunidade, e, portanto, em termos puramente temporais não reconhece superior na terra. No entanto, salvaguardava-se um conjunto de pressupostos, de obrigações e de deveres globalmente consignados na tese que defendia que *regnum non est propter regem, sed rex propter regnum* (o reino não existe para o rei, mas o rei para o reino). Associando esta tese ao facto de na natureza da constituição da comunidade política estar a submissão voluntária dos homens ao império vinculativo da lei e do direito, e considerando, de acordo com a tradição bíblica, que mais devemos obedecer a Deus que aos homens, e que uma lei injusta não é lei e como tal não deve ser obedecida, postulava-se, a partir daqui, a difícil questão do direito de resistência passiva e activa e, como limite da resistência activa, a questão do tiranicídio e da destituição do titular do cargo régio, quando tirano, pela comunidade.

No caso da resistência activa à tirania, opondo a força da comunidade à força do tirano, vimos já, na décima parte do volume dois desta obra, que ela foi abertamente defendida pelo doutor Francisco Velasco de Gouveia, na sua *Justa*

Aclamação do Sereníssimo Rei de Portugal D. João IV (1644), obra que o autor da *Dedução Cronológica e Analítica* decidiu ser apócrifa e elaborada maliciosamente pelos jesuítas a coberto do prestigiado nome daquele doutor de Coimbra, sendo também significativo o empenho do Marquês de Pombal em proceder à apreensão e proibição do livro.

Em todo o caso, importa considerar que na consideração do tiranicídio era comum distinguir-se, como sucede em Francisco Suárez e em João de Mariana, o tirano do ponto de vista do título de aquisição do poder e o tirano do ponto de vista da administração e do seu exercício, colocando-se, de acordo com cada caso, uma série de nuances que não inviabilizavam o princípio do direito de resistência activa. Um tirano não é rei pela razão de que a falsa justiça não é justiça e porque a justiça é o fundamento da soberania. Aqui residia a associação dos jesuítas à chamada seita dos «monarcómacos», tantas vezes referida nos textos pombalinos (1).

Havia no entanto outro importante cavalo de batalha no discurso político pombalino em ordem à defesa do poder absoluto do Estado. De facto, o rei de Portugal não pretendia depender em nada da comunidade, tão-pouco tolerava interferências da Igreja na esfera temporal do Estado, combatendo por isso, a todo o custo, a doutrina do poder indirecto dos papas sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual, formulada pelo cardeal Belarmino e de ampla aceitação entre os escolásticos peninsulares, com destaque para o jesuíta Francisco Suárez, para frei Serafim de Freitas e para Francisco de Vitória.

Sob este ponto de vista impera, durante o pombalismo, o discurso regalista, cujas principais preocupações haviam já sido formuladas por Gabriel Pereira de Castro, durante o século XVII, na sua obra intitulada *De Manu Regia*. Neste plano, a ambição dos teóricos pombalinos, sobretudo de António Pereira de Figueiredo,

(1) Os autores do *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* fazem-se eco desta teoria justamente para a criticarem, enunciando-a como se tratando do «oitavo absurdo» das teorias políticas dos jesuítas: «Oitavo Absurdo: É lícito a cada um matar um tirano? Na verdade a questão de facto pode ser duvidosa: *Se tal príncipe deve ser considerado e tratado como um tirano*: Mas a questão de direito: *É permitido matar um tirano*: não padece dificuldade.

«Ou o tirano é um usurpador, cujo poder foi injustamente adquirido: e este é lícito a cada um matá-lo [...]. Ou o sobredito é um tirano, cuja posse é justa em virtude da eleição ou do direito de nascimento. Na verdade se devem tolerar neste caso os seus vícios pessoais. Mas desde que negligencie as leis do pejo, e da honestidade pública, ou que arruina o Estado, ou que abusa dos bens públicos, [...] é necessário que o Estado se junte para o depôr, e ainda para o matar, ou que seja deposto por aquele que para isso tem direito.» In *Compêndio Histórico*, Appendix ao Capítulo Segundo, pp. 104-105.

Era de facto esta a teoria defendida por Suárez e pelo padre João de Mariana. A diferença principal entre as duas posições enunciadas era, como se viu, a de que quando o tirano adquirir o poder por justo título, dever o tiranicídeo corresponder a uma deliberação prévia de uma autoridade pública, a qual não era requerida se se tratasse de um usurpador.

Seabra da Silva, Ribeiro dos Santos e Manuel do Cenáculo, foi a de postular a supremacia do Estado em todo o temporal da Igreja — não esquecendo a candente questão dos impostos — em ordem a confinar a acção desta a uma esfera puramente espiritual, ao mesmo tempo que contribuía poderosamente para laicizar a sociedade. Foi também neste contexto que se formularam algumas posições tendentes à formação de uma igreja nacional e se acenou à Santa Sé com a ameaça do episcopalismo. Assim, enquanto no primeiro caso se pretendia combater o que Seabra da Silva, nas páginas da *Dedução Cronológica* chamava a monarcomaquia política, agora pretendia combater-se a chamada monarcomaquia eclesiástica, cujo cume coincidia com a tese do direito dos papas destituírem o tirano.

É contra estas teses da soberania inicial do povo e do poder indirecto dos papas na esfera temporal, verdadeiros «arsenais do inferno», no dizer dos membros da Junta de Instrução Literária, que se exerce parte importante do combate político dos pombalistas, nas páginas da *Dedução Cronológica e Analítica* (1768), de José Seabra da Silva, no *De Suprema Regum* (1765), de António Pereira de Figueiredo, no *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* (1771), nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772) e no *De Sacerdotio et Imperio* (1770), de António Ribeiro dos Santos.

No primeiro caso, ou seja, no tocante às teses sobre a origem do poder e sua transmissão aos soberanos, confluíam as duas doutrinas, como vimos, na tese de que o poder tem origem em Deus, mas divergiam no modo da sua transmissão, pois para os defensores do Estado absoluto os soberanos recebem o poder imediatamente das mãos de Deus e não das mãos da comunidade, o mesmo sucedendo com a soberania eclesiástica, fazendo recuar a comunidade para um papel de acentuada passividade, na qual radica a tese de uma obediência tão absoluta como o próprio Estado. Assim, perante Deus, e no que se refere à origem do poder, reis e papas estão no mesmo plano, devendo os reis, perante o direito divino, e como era doutrina de De Real, na sua *Ciência do Governo*, ser considerados como pessoas sagradas e invioláveis, «jurando os vassalos pela sua saúde e felicidade, e santificando com actos de religião a reverência aos Príncipes Supremos e a veneração a seus reais mandados, para fazerem notório que o dito supremo poder fora emanado do mesmo Deus imediatamente, e contra ele não deve atentar-se» ([1]).

Do texto citado conclui-se: a origem imediata do poder, a reverência aos reis, a veneração dos seus mandados, a total ausência do direito de desobediência e ainda menos do direito ao tiranicídio. Associada a esta teoria estava a tese de que os reis eram «ungidos de Deus», sendo por isso imediatos à sua divina omnipotência, não estando em ocasião nenhuma sujeitos aos juízos humanos. Para tanto,

([1]) *Dedução Cronológica e Analítica* (1768), p. 336.

invoca-se a concessão do poder a Saul e David imediatamente por Deus, facto reconhecido por todos os autores católicos, mas ao qual os jesuítas, como já vimos em Suárez, se referiam como a um acto raro e extraordinário; para tanto se invocava também o facto de Cristo ter obedecido a Pilatos, porque o poder detido por Pilatos lhe fora dado por Deus, devendo como tal ser obedecido; invoca-se uma célebre expressão do apóstolo Pedro, que manda os cristãos serem sujeitos «aos bons e aos maus príncipes», tentando fazer cair por terra a doutrina de que é legítima a desobediência às leis injustas; atacava-se abertamente a tradição jurídica que, sobretudo com a *lex regia* de Ulpiano, sustentava a teoria da soberania inicial do povo, contestando-se o seu conteúdo, ou seja, o de que «o povo romano foi o que deu o supremo poder a Augusto pela sua lei régia» ([1]); e, finalmente, sustentava-se «que nunca foi lícito aos vassalos tomarem armas para resistirem aos seus reis, nem acusarem-nos de tiranos e violentos para serem depostos» ([2]), como queria Suárez.

Para o autor da *Dedução Cronológica,* Portugal é uma monarquia pura, e na sua origem não esteve a eleição popular mas o dote legítimo e a conquista em guerra justa contra os inimigos do cristianismo, sendo falsa a interpretação de que os povos concederam o poder a D. Afonso Henriques no campo de Ourique ou que o mesmo lhe tenha sido concedido pelo papa, é por isso que a bula *Manifestis Probatum* assentava em pressupostos canónicos posteriormente revelados como falsos (as falsas Decretais de Isidoro Mercator, do século VIII).

Aliás, a argumentação sustentada numa determinada interpretação da história, na *Dedução Cronológica,* é fundamental, ocupando-se o seu autor em rebater a interpretação dos principais acontecimentos que apoiavam a posição dos que defendiam a soberania inicial da comunidade. 1) D. Afonso Heniques «não teve supremo domínio ou supremo poder por convenção ou traslação dos povos» ([3]), nem as ditas Cortes de Lamego foram convocadas para lhe transferirem o domínio, dado que ele já o detinha, mas apenas para estabelecerem uma lei fundamental do estado, na qual se expressa a monarquia como forma de governo e os modos de sucessão, lei inalterável por quaisquer dos seus sucessores e limite único do poder que detêm os soberanos de Portugal. 2) As Cortes de 1385 permitem apenas concluir que havendo quebra na linha de sucessão directa, e, portanto, estando suspenso o exercício da soberania, e havendo disputas e opiniões várias sobre o mais legítimo dos pretendentes, a confluência destas duas situações dá *«por alguns instantes* a autoridade aos vassalos, não para a reterem, mas para reduzirem à

([1]) *Ibidem,* p. 416
([2]) *Ibidem,* p. 419.
([3]) *Ibidem,* pp. 453-554.

evidência a quem ela se devolve entre os pretendentes, e para a restituírem àquele a quem legitimamente pertence» ([1]). 3) No caso de D. João IV, tratou-se de uma «devolução» do título de rei a quem, por direito de sangue, o detinha, sendo falsas todas as alegações dos teóricos da Restauração, sobretudo do texto que segundo Seabra da Silva foi falsamente atribuído a Francisco Velasco de Gouveia, no qual se defendia que a soberania foi conferida em cortes.

Aliás, a *Dedução Cronológica* contém um interessante capítulo sobre a natureza das cortes em geral, sustentando que são apenas órgãos consultivos e suplicativos, destituídos, por isso, de autoridade ou legítimo domínio. Sempre e em qualquer caso constitui axioma que «tudo o que o príncipe determina tem o vigor de lei», não competindo às cortes aferir a sua justiça ou injustiça nem competindo aos povos determinar se o monarca é ou não tirano. A convocação das cortes deriva apenas do respeito que emana do amor paternal que os soberanos têm aos seus vassalos, ouvindo-os e consultando-os, mas, em última instância, é o soberano quem decide e faz as leis. Perante as cortes os monarcas posicionam-se, por isso, com a «firme autoridade de supremos senhores», e também com a «benigna clemência de pais dos seus vassalos» ([2]).

Posta esta firme autoridade, restava a associação dos jesuítas à chamada seita dos monarcómacos, insistentemente bramida para exorcizar o pretendido direito de resistência activa dos povos aos tiranos. Ao contrário de Velasco de Gouveia e da sua obra, que Seabra da Silva sustenta ter sido escrita não por aquele prestigiado jurisconsulto de Coimbra mas pela seita monarcómaco-jesuítica, «nunca foi lícito aos vassalos tomarem armas para resistirem aos seus reis nem acusarem-nos de tiranos e violentos para serem depostos» ([3]), negando-se ainda veementemente que tal autoridade pudesse sequer ser reconhecida ao papa.

Francisco Suárez, Luis de Molina e João de Mariana são, para Seabra da Silva, os nomes mais sonantes da perniciosa doutrina, sendo esta posição de Seabra da Silva amplamente corroborada pelos autores do *Compêndio Histórico* (1771), quando proclamam, em ataque ao probabilismo dos jesuítas, que um dos absurdos da moral jesuítica assentava na máxima de que «é permitido a um súbdito não obedecer ao seu superior se ele crê provavelmente ou que o dito superior não tem jurisdição legítima, ou que excede o seu poder» ([4]).

A expressão citada abarcava as duas formas de tirania a que se referiam os mestres da Companhia, seja o tirano do ponto de vista do título de aquisição do poder (o usurpador) seja o tirano do ponto de vista do exercício desse mesmo poder.

([1]) *Ibidem*, p. 456.
([2]) *Ibidem*, p. 452.
([3]) *Ibidem*, p. 419.
([4]) *Compêndio Histórico*, Appendix ao Capítulo Segundo, p. 14.

A questão da transmissão directa do poder de Deus ao soberano pode dizer-se que fez escola entre os nossos teóricos das Luzes, sendo também claramente defendida por António Ribeiro dos Santos no *De Sacerdotio et Imperio* (1770), e, antes ainda, por António Pereira de Figueiredo, sendo doutrina oficializada também pelo *Compêndio Histórico* e pelos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), sobretudo no volume dedicado ao curso jurídico.

Para Pereira de Figueiredo, no seu *De Suprema Regum* (1765) não restam dúvidas de que «o poder real tem Deus por autor e instituidor», emanando, por isso, directa e imediatamente de Deus para o soberano. Nesta conformidade, os reis não conheciam superior na terra, em nada dependendo do papa ou da comunidade, ainda que organizada em cortes.

Também para o canonista António Ribeiro dos Santos, no *De Sacerdotio et Imperio* (1770), não devem restar dúvidas sobre a verdade «da origem imediata e próxima da sociedade e do império civil» (1), analisando, a este respeito, a divergência entre os vários autores sobre o que considera serem as ocasiões e não as causas da constituição das sociedades e dos impérios.

Nesse âmbito, passa em revista as concepções de Pufendorf, que na origem da sociedade vê o medo que os homens nutrem uns pelos outros, bem como a de Frederico Horne, voltada para a multiplicação das famílias aliada ao «anseio da vida civil». Como dissemos, para Ribeiro dos Santos, independentemente de qual dos dois estivesse mais próximo da verdade, o certo é que estas opiniões versavam ocasiões para a constituição da sociedade e dos impérios, e não a sua verdadeira causa: «a causa próxima imediata e única é Deus» (2), razão por que «o sumo poder do imperante civil é o direito absoluto de moderar e dirigir indistintamente as acções de todos os membros dos seus corpos políticos» (3), embora se distancie dos que, como Hobbes, entendiam que o rei nem sequer deveria considerar-se submetido aos preceitos da lei natural e da lei divina.

As consequências desta concepção são idênticas às que foram expressas tanto na já analisada *Dedução Cronológica e Analítica* (1768) como no *Compêndio Histórico* (1771); ou seja, para Ribeiro dos Santos, os súbditos devem fidelidade absoluta ao rei, não podem depô-lo nem censurá-lo, seja individualmente seja organizados em cortes. Por isso, usa de uma linguagem fortemente adjectivada, muito próxima do conjunto dos manifestos pombalinos, ao considerar o espanto e admiração perante os motivos daqueles autores que «extraem dos infernos uma opinião nova e de todo contrária aos sacratíssimos monumentos [as Escrituras], ímpia, crimino-

(1) António Ribeiro dos Santos, *De Sacerdotio et Imperio*, Lisboa, 1770, pp. 63-64.
(2) *Ibidem*, p. 64.
(3) *Ibidem*.

sa, sediciosíssima, que encoraja os tiranicídios e regicídios», pois, «nada, sem excepção, se pôde imaginar de mais pernicioso à igreja e à república do que a horrível e pestilentíssima seita dos monarcómanos», a que impreterivelmente associava o nome maldito do padre João de Mariana, verdadeiro inimigo público no discurso dos pombalistas.

2. O sacerdócio e o império: as teorias regalistas e episcopalistas

A origem divina e a transmissão imediata do poder de Deus ao soberano tinha, para além das implicações aqui enunciadas, no que se refere ao combate ao que nas páginas da *Dedução Cronológica* se chamava a monarcomaquia política, outra vertente, voltada agora contra a monarcomaquia eclesiástica, combate do qual emerge o discurso regalista, com prolongamentos estratégicos no episcopalismo e na questão das igrejas nacionais ([1]).

Cumpre esclarecer, antes de mais, que o regalismo não foi apanágio de D. José I e do seu ministro. Como lembrou Cândido dos Santos, «ele faz parte de quase toda a nossa história» ([2]), e conhece as suas primeiras manifestações com a institucionalização do Beneplácito Régio, com a criação da Mesa de Consciência e Ordens, com a criação do Tribunal do Santo Ofício, com as polémicas em torno da nomeação dos bispos durante o reinado de D. João IV e respectiva ameaça de convocação de um Concílio Nacional, com os desentendimentos entre D. João IV e a Cúria a propósito da nunciatura, tendo-se então concentrado em Lisboa dois núncios, um reconhecido pelo rei mas não reconhecido pelo papa e um reconhecido pelo papa mas não reconhecido pelo rei, e também com o corte de relações com a Santa Sé, no tempo de Pombal (1760), tendo o poderoso ministro encarregado o oratoriano António Pereira de Figueiredo de sustentar o direito dos reis a sagrarem novos bispos sem a confirmação papal. Não é, pois, por mero acaso, que o mesmo Pereira de Figueiredo se refere a este corte de relações com inegável aplauso, na sua *Tentativa Teológica* (1776), ao considerá-lo como o «modo ordinário com que a majestade e soberania dos príncipes católicos (sem ofensa da religião ou

([1]) Sobre esta questão da Igreja lusitana destaquem-se as palavras de Jorge Borges de Macedo: «A organização nacional da igreja portuguesa e o combate às ideias papistas e ultramontanas também se encontravam nesta fase do absolutismo português que, com perfeita razão se pode considerar de despotismo esclarecido.» *In* «Despotismo Esclarecido», *Dicionário de História de Portugal*, org. de Joel Serrão.

([2]) Cândido dos Santos, «António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung», in *Revista de História das Ideias*, tomo I, Coimbra, 1982, p. 167.

do primado de S. Pedro) costuma despicar-se das injúrias e desatenções da Cúria Romana». [1]

Por sua vez, a base teórica do regalismo fora entre nós exposta, com maior sistematicidade, durante o século XVII, na já referida obra de Gabriel Pereira de Castro, o *Tractatus de Manu Regia*, obra posta em índice em 1640, e, já no século XVIII, pelo citado António Pereira de Figueiredo, no *De Suprema Regum*, sendo embora expendida pela globalidade dos teóricos das Luzes em Portugal.

As teorias regalistas serviam, por óbvias razões, os interesses da monarquia pura, bem como as teses do direito divino dos reis (embora tivessem coexistido com outros contextos políticos), salvaguardando a todo o custo o poder dos soberanos perante a Igreja e reivindicando a supremacia do Estado em todo o temporal desta. Por isso, escreveu José da Silva Dias que «a fundamentação e tematização, não só da autonomia do império em face do sacerdócio, mas da supremacia do Estado em todo o temporal da igreja» [2] constitui um dos pilares da doutrina política do pombalismo, dando assim cumprimento ao seu propósito de «laicização da sociedade» e de «espiritualização da acção da Igreja».

É no contexto desta ideologia regalista que se procede, no tempo de Pombal, à transformação da inquisição em tribunal régio, por alvará de 20 de Maio de 1769, bem como à criação da Real Mesa Censória, cujo objectivo era a censura dos livros tanto em matéria civil como religiosa, razão por que a sua natureza era a de um verdadeiro tribunal de Estado.

Assim, a obra de António Pereira de Figueiredo, que no seu conjunto e pela sua sistematicidade e delimitação teórica constitui quase um estandarte do regalismo e do episcopalismo na segunda metade do século XVIII, merece por isso ser aqui analisada com mais minúcia. Num cômputo global, devemos destacar não só o já referido *Doctrina Veteris Ecclesiae de Suprema Regum in Clericos potestate...* (1765) como também os seguintes títulos: *Tentativa Teológica* (1776); *Compêndio dos Escritos e Doutrina de João Gerson* (1768); *Responsio Apologetica ad Censuram Gabrieli Galindi* (1768); *Demonstração Teológica, Canónica e Histórica do Direito dos Metropolitanos de Portugal* (1769); *Carta do Clero de Liege.*

A primeira destas obras, que alcançaria rápida difusão no estrangeiro, com edição em França (1766) e em Itália (1768), é constituída por um conjunto de dezasseis proposições, nas quais se socorre do «*suffragia doctorum catholicorum*» e das «*probationes ecclesiasticae antiquitatis*», apontando, no seu conjunto, para a tese, expressa por Optat de Meleville, que cita fazendo sua: «*non Republica in Ecclesia, sed Ecclesia sit in Republica*».

[1] António Pereira de Figueiredo, *Tentativa Teológica*, 1776, Proémio.

[2] José Sebastião da Silva Dias, «Pombalismo e Teoria Política» in *Cultura, História e Filosofia*, vol. I, Lisboa, 1982, p. 46.

Na primeira proposição do *De Doctrina Veteris de Suprema Regum,* sustenta Figueiredo, como já atrás notámos, que o poder real tem Deus por autor e imediato instituidor, razão por que o poder do soberano só pode considerar-se limitado pela sua própria consciência, após o que passa a abordar o objecto do poder temporal como abarcando todas aquelas coisas que contribuem para a «felicidade» e «tranquilidade» da «sociedade civil», razão pela qual as leis que regem a sua conservação obrigam tanto a república como a igreja; a proposição IV pode considerar-se verdadeiramente fulcral e o eixo de toda a obra, pois por ela se declara e sustenta o «carácter supremo e independente no seu género» de cada um dos dois poderes, de que resulta, na proposição VI, a ilegitimidade do papa para depor os príncipes seculares.

Segue-se um conjunto de teses cujo objectivo era o de atacar o candente tema, já expresso por D. Luís da Cunha no seu *Testamento Político,* dos privilégios e imunidades da Igreja na sociedade civil (proposições X a XVI).

Para o Oratoriano, tais privilégios não emergem do direito divino mas da condescendência dos soberanos, concluindo: «*Quid bonorum temporalium Ecclesia possidet, sub regum jure possidet*» (prop. XIV: o que a igreja possui em matéria de bens temporais possui-o sob o poder jurídico dos reis). Segue-se que aos reis é legítimo exigir aos membros do clero o pagamento de impostos ou tributos sempre que tal se revelasse necessário.

O segundo texto que importa realçar é a *Tentativa Teológica,* na linha da qual se integram outros títulos como a *Demonstração Teológica* e a *Carta a Galindo.*

Nestes textos revela-se Figueiredo um adepto firme do episcopalismo, formulado por B. von Espen e por Justino Febronius, aliás, Nicolaus van Hontheim de seu verdadeiro nome. Realçando e fundamentando o papel dos bispos como legítimos sucessores dos apóstolos de Cristo, o episcopalismo reduzia substancialmente o poder interno dos papas no seio da Igreja, indo de encontro aos desígnios do Estado absoluto. Ao «bispo de Roma» apenas era concedida a «primazia» sobre os restantes membros da Igreja. Todavia, esclarece António Pereira de Figueiredo, na *Tentativa Teológica,* «a essência do primado não está em ser o papa na igreja o único legislador ou árbitro supremo dos bispos», pois o governo da Igreja não segue os cânones do despotismo, bem pelo contrário, cumpre-lhe tão-só vigiar «sobre toda a igreja a fim de que cada um cumpra exactamente as obrigações e ministérios da sua linha: isto é, que o corpo da igreja se conserve naquela disposição e harmonia em que Cristo e os seus Apóstolos o deixaram, conservando ilesos os direitos de cada grau e franqueando a cada membro as funções próprias da sua hierarquia».

Este enfraquecimento das prerrogativas papais passava quase sempre pelo apelo às primeiras fases da história do cristianismo, em que o papel dos bispos e dos concílios sobressaía sobre o dos papas, não devendo esquecer-se, a este propó-

sito, que Pereira de Figueiredo escreveu, de parceria com Frei Manuel do Cenáculo, o texto da reforma do curso de Teologia nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), onde a defesa da teologia positiva ou exegética, assente na tradição, constituía o pilar da nova reforma.

Três anos depois da publicação do *De Doctrina Veteris De Duprema Regum...* (1765), saía a público a *Dedução Cronológica e Analítica* (1768) a que já atrás nos referimos a propósito das teses do direito divino dos reis, e na qual não se enjeitam as teses do regalismo.

Segundo José Seabra da Silva, a «Companhia chamada de Jesus» pretendeu «enxertar» a monarcomaquia eclesiástica na já refutada monarcomaquia política, a pretexto da jurisdição temporal do papa, ou da jurisdição do papa sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual. Todavia, para o teórico do pombalismo, esta não é «opinião digna de ser seguida, mas sim a imitação de uma seita universalmente reprovada e punida» [1], nomeadamente com a expulsão de todos os reinos e nações esclarecidos da Europa.

Esta era também a tese defendida pelo presidente da Real Mesa Censória, Frei Manuel do Cenáculo, que não deixou de a levar à prática na sua actividade de censor, ao considerar, numa das suas mais importantes obras, as *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito* (1776), que a Igreja de Cristo deveria, à semelhança do que defendeu António Pereira de Figueiredo ao fazer sua a expressão de Optat de Meleville, «constituir um estado espiritual dentro do estado civil sem confusão de jurisdições, mas antes sociáveis. A disposição das coisas divinas foi cometida à santidade da igreja; a administração das coisas temporais confiou-se à majestade dos príncipes pelo mesmo Autor Supremo, de que derivam e de quem imediatamente dependem o Sacerdócio e o Império» [2].

O pensamento de Cenáculo configurava plenamente o *Non Republica in Ecclesia sed Ecclesia sit in Republica*, num quadro de coexistência que consagra a separação e autonomia do Estado, tendo-se ainda o autor manifestado como defensor da Igreja lusitana. Por sua vez, consagrava também o presidente da Mesa Censória a tese do direito divino dos reis e da origem divina imediata do respectivo poder.

Outro autor que nos importa considerar, no âmbito das doutrinas regalistas, é António Ribeiro dos Santos, cujo *De Sacerdotio et Imperio*, de 1770, constitui um manifesto pela independência dos dois poderes, embora, como referiu José Esteves Pereira, «com sujeição do sacerdócio à lei comum do império, e, portanto, com a

(1) *Dedução Cronológica e Analítica*, Parte Primeira, Divisão Duodécima, p. 459.
(2) Frei Manuel do Cenáculo, *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, Lisboa, 1776, pp. 10-11.

aceitação de um certo direito deste a intervir, nas acções do espiritual, reflexamente temporais» ([1]), querendo isto dizer que a Igreja se encontra submetida ao império na ordem política, do mesmo passo que o poder político se encontra submetido à Igreja na ordem moral, tendo embora o cuidado de sublinhar que se trata de uma submissão em planos que não são essenciais à natureza de cada um deles, pois, como refere António Ribeiro dos Santos, «os direitos da realeza não respeitam ao corpo místico da igreja, nem às cerimónias eclesiásticas, aos ritos e a quanto se contém no poder das chaves; respeitam só ao que é externo e temporal no ministério eclesiástico» ([2]).

Para o canonista, o objecto da Igreja é tudo aquilo que respeita à salvação das almas e tudo aquilo em que se contém a sociedade eclesiástica «enquanto eclesiástica», sendo que o objecto do poder civil se refere à obtenção da felicidade temporal dos homens enquanto membros de uma sociedade civil, coincidindo nestes pontos inteiramente com Pereira de Figueiredo. Todavia, sendo independentes, devem os dois poderes coexistir e inclusive colaborar, o que sucede quer quando o Estado defende e protege a Igreja dos seus inimigos e detractores quer quando o rei confirma com as suas leis as leis eclesiásticas, estabelecendo um duplo vínculo real e sacerdotal «para que a mão dos reis execute aquilo que a autoridade da igreja, por si só, não pode executar satisfatoriamente» ([3]) quer, ainda, quando a Igreja defende os príncipes, pregando a obediência dos vassalos aos soberanos mediante o vínculo da consciência, fazendo ver os castigos eternos em que incorrem os rebeldes, tese que veremos amplamente sublinhada pelos autores dos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), como adiante sublinharemos.

Mas a preocupação principal do autor é retirar a legitimidade ao pontífice para deliberar nas coisas meramente civis, nas quais se enquadram o direito da guerra, a deposição dos soberanos, a delimitação de territórios, eleição ou sucessão dos reis, pactos, imposição de penas corporais, etc. Para além do mais, esta delimitação do poder da Igreja atingia a própria concepção da sociedade eclesiástica no que se refere ao poder do papa quando comparado com o dos bispos, sublinhando assim os atributos da Igreja universal.

([1]) José Esteves Pereira, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII — António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, 1983, p. 157.

([2]) António Ribeiro dos Santos, *De Sacerdotio et Imperio*, 1770, p. 96. Esses direitos tinham expressão em pontos tão importantes como a necessidade do beneplácito régio às bulas e breves do papa, o consentimento dos reis à realização de concílios nacionais, uma vez que decorrem dentro do território do Estado, o consentimento para que os eclesiásticos saiam do país para participarem em concílios ecuménicos, e o beneplácito régio ao funcionamento de escolas religiosas dentro do reino.

([3]) António Ribeiro dos Santos, *De Sacerdotio et Imperio*, 1770, p. 109.

De facto, ao regalismo, Ribeiro dos Santos agrega o episcopalismo [1], e sustenta que o exercício do poder das chaves que Pedro recebeu de Cristo compete aos bispos, sendo atributo da Igreja universal.

Por outro lado, à luz do princípio acima enunciado da supremacia do império no plano externo e temporal do ministério eclesiástico, versava o canonista, à semelhança de António Pereira de Figueiredo, sobre a natureza dos bens temporais da Igreja, concluindo que esta não os possui por direito próprio mas «sob o patrocínio da realeza» [2], a qual pode aliená-los, convertê-los a outros usos ou tributá-los, o mesmo sucedendo em matéria criminal, pois as isenções de que gozavam os clérigos eram mera concessão régia, podendo a todo o momento ser revogadas.

No mesmo ano em que Ribeiro dos Santos publica o *De Sacerdotio et Imperio*, sai a público, em português, um resumo de uma obra de Justino Febrónio, um dos mais influentes defensores das teorias episcopalistas.

Tratava-se da obra *Do Estado da Igreja e Poder Legítimo do Pontífice Romano — rezumo da excelente obra de Justino Febronio, que da lingua franceza traduziu em vulgar Miguel Tiberio Pedegache Brandão Ivo* (Lisboa, 1770). Tanto Febrónio como o seu entusiástico tradutor se revelam partidários do mais radical episcopalismo, pois vinca constantemente Pedegache que é notório não ter Jesus Cristo fundado um «Estado monárquico», «que a igreja deve ter uma cabeça, mas que o poder desta cabeça tem limites; que o concílio universal é o seu tribunal supremo; que o episcopado tem direitos imprescritíveis; que se a igreja perdeu a sua liberdade primitiva, ainda lhe sobejam razões e meios para a restaurar» [3].

Deve notar-se que o Prólogo escrito por Pedegache utiliza uma linguagem muito próxima dos manifestos pombalinos, identificando os defensores da teocracia papal como «monstros horrorosos», cujo objectivo era o de «atropelar os sábios» e «sujeitar os virtuosos», expressão consentânea com outra que veremos no *Compêndio Histórico* (1771), quando se declara que as intenções da Companhia de Jesus eram as de «sufocar o zelo e o clamor dos sábios».

Há por isso uma ambiência comum, uma atmosfera dramática, um combate feroz contra entidades ameaçadoras que, mais nuns textos e menos noutros, define a atmosfera do discurso político dos teóricos do pombalismo.

Outra vertente deste febronismo de Tibério Pedegache, na linha de António Ribeiro dos Santos e de Pereira de Figueiredo, é a da colaboração entre o Sacerdó-

(1) Veja-se a este respeito José da Silva Dias, «Pombalismo e Teoria Política», in *Cultura, História e Filosofia*, vol. I, Lisboa, 1982, p. 67.
(2) António Ribeiro dos Santos, *De Sacerdotio et Imperio*, 1770, p. 100.
(3) Miguel Tibério Pedegache, *Do Estado da Igreja...*, 1770, Prólogo.

cio e o Império, na qual se sublinha um direito de tutela que o temporal tem sobre o espiritual, assente no princípio de que os vassalos do Estado e os súbditos da Igreja são os mesmos, razão por que todas as desavenças no seio da sociedade eclesiástica se repercutem no seio da sociedade civil perturbando-a.

Era esse o caso das desavenças no seio da Igreja entre o papa e os bispos, no fundo, entre papalismo e episcopalismo, sendo certo que guerreando os homens como cristãos, não podem viver em harmonia e paz como cidadãos e membros da sociedade civil.

Como notou o Prof. Silva Dias [1], estas referências ao dever de tutela e protecção, no seu limite, embora não apontassem para a concepção da Igreja como braço religioso do Estado, apontavam para uma superioridade do poder temporal em pontos que não eram tão inócuos como aparentemente se pretendia fazer crer.

Somos assim chegados a dois dos mais importantes manifestos pombalinos, obra de uma vasta equipa de teóricos que ajudaram a erguer o pombalismo em doutrina consistente. Refiro-me ao *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771) e aos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), que espelham e dão expressão às teorias que temos vindo a fixar na pluralidade de autores analisados. Em todo o caso, devemos sublinhar que se nota nestas duas obras uma importante progressão em relação aos autores anteriormente analisados, pois constata-se uma utilização mais ampla e consistente do chamado jusnaturalismo moderno, tema abordado em capítulo posterior desta obra, dedicado à filosofia do direito.

No primeiro caso, para além da fundamentação do direito divino dos reis, preocupam-se os autores do *Compêndio* em afirmar a supremacia do Estado em todo o temporal da Igreja, atacando directamente os chamados «absurdos» [2] do jesuíta Manuel de Sá, nos seus *Aforismos*, impressos em Colónia no ano de 1590. Estavam então em causa as teses que sustentavam que os príncipes seculares não tinham qualquer poder sobre os eclesiásticos que habitam os seus Estados, sendo estes, quer quanto às suas pessoas quer quanto aos seus bens, inteiramente isentos das leis seculares, devendo apenas sujeitar-se às leis de cada Estado com consentimento presumido do papa e desde que elas os não prejudiquem. Os outros «absurdos» que destas teses se seguiam eram precisamente os da ilegitimidade da tributação dos bens seculares da Igreja e a isenção criminal dos membros do clero, ficando os tribunais seculares incompetentes para os julgar.

---

[1] José da Silva Dias, «Pombalismo e Teoria Política», *op. cit.*, p. 63. Deve também notar-se a opinião de Silva Dias, para quem o episcopalismo em Portugal «não passava de um meio de pressão sobre Roma, para forçar a Cúria a ceder no principal, isto é, nos princípios do regalismo e sua aplicação à matéria jesuítica». *Ibidem*, p. 61.

[2] *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771), Appendix ao Capítulo Segundo, p. 100.

A sustentar estas teses estava, como bem dizem os autores do *Compêndio Histórico*, ou as teses do poder temporal dos papas («*omnis potestas a deo per papam*») ou a reformulação que lhe deram o cardeal Belarmino e muitos jesuítas, expressa na tese do poder indirecto dos papa sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual, tendo embora os seus autores o cuidado de sublinhar que tal poder indirecto era uma prerrogativa do poder espiritual do papa e não um poder temporal, essencialmente distinto do espiritual.

Daí um novo «absurdo» enunciado no texto do *Compêndio*: «Desta autoridade resulta que se o poder temporal forma algum obstáculo ao fim espiritual, ou que a ele se não acomoda com docilidade quando a autoridade espiritual o julga necessário à salvação das almas, o poder espiritual pode e deve reprimir o poder temporal com todos os meios que julgar convenientes.» (1)

Como pode desde já constatar-se eram exactamente estas teses que eram contrariadas pelos autores atrás analisados, sendo por isso incluídas no acervo dos atentados e dos crimes de lesa-majestade maquinados pela Companhia «dita de Jesus», acabando por conduzir à sua expulsão.

Por outro lado, as teses do poder indirecto dos papas, que foram fundamentais na escolástica peninsular para fundar o direito da Igreja de pregar livremente o Evangelho em todo o mundo, é também rejeitado liminarmente pelos autores do *Compêndio*, sendo declarada insustentável a tese que postulava que «o papa tem, em todas as partes do mundo, uma jurisdição, ao menos indirecta, sobre o temporal, enquanto lhe é necessária para a administração da espiritualidade» (2).

Passando para os *Estatutos da Universidade*, veremos o mesmo panorama, embora com mais amplo recurso ao direito natural. Em todo o caso, sublinha-se, nos estatutos do Curso Jurídico, a necessidade de o professor mostrar aos seus alunos «a legítima e indispensável inspecção e autoridade que tem o sumo império temporal sobre a administração exterior da igreja, e sobre o exercício das coisas sagradas, para vigiar e impedir que dali não venha mal ao Estado» (3), tese que está nitidamente na continuidade do pensamento já aqui expresso seja por António Ribeiro dos Santos seja por Miguel Tibério Pedegache.

Para os autores dos *Estatutos*, Cristo foi rei e sacerdote, mas não exerceu o poder régio temporal nem o transmitiu ao papa; por isso, «fundou a sociedade cristã», e quanto à sociedade civil, o mesmo Cristo «não quis nem veio a perturbá-la com a fundação da Igreja».

(1) *Ibidem*, p. 102.
(2) *Ibidem*, p. 104.
(3) *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), Livro II, p. 319.

Esta era, de facto, para lá do tema do direito divino dos reis, a questão essencial, articulando o regalismo com o episcopalismo e com a questão da Igreja Lusitana, como pode desde logo ler-se em texto que pela sua abrangência e articulação temática encerra este conjunto de motivações: «dará o professor notícia das dissenções e discórdias que se têm agitado neste reino entre a Cúria Romana e os Senhores Meus predecessores; ou seja na qualidade de supremos magistrados políticos em defesa e sustentação dos direitos temporais e das regalias da coroa; ou seja como protectores da Igreja Lusitana, para defenderem e sustentarem o poder ordinário dos bispos, os direitos dos metropolitanos e cabidos e os outros direitos, prerrogativas e artigos das liberdades da igreja portuguesa» ([1]).

Assim, proclamava-se que a Igreja não deveria ser governada como uma monarquia na qual se reconhece apenas um senhor, que apesar do papa ser a cabeça da Igreja, a deve governar juntamente com os bispos, «e não como senhor e monarca com livre poder» mas sim como «presidente, administrador e dispensador prudente de tudo». Proclamava-se, ainda, que os dois poderes procedem imediatamente de Deus ([2]), que a autoridade da Igreja apenas abarca as matérias espirituais, não lhe cabendo autoridade alguma, «nem *directa* nem *indirecta*», sobre as coisas temporais, quaisquer que elas fossem, e estabelecia-se o princípio da colaboração entre os dois poderes ou recíproca contribuição de cada um para os fins próprios do outro, ou seja: caberia à Igreja ensinar que quem resiste ao soberano resiste a Deus, e caberia às leis seculares assegurar que se desse a Deus o que é de Deus.

Quanto à Igreja Lusitana e ao tema mais amplo das igrejas nacionais, proclamava-se que a existência de igrejas «particulares» não atentava contra a unidade da Igreja universal, desde que não ofendessem os dogmas da fé católica nem os cânones legitimamente estabelecidos e promulgados pela autoridade da Igreja universal. Tratava-se apenas de conferir aos bispos o direito de estabelecerem nos concílios, sínodos ou fora deles as leis que julgassem necessárias «para a regulação da disciplina da respectiva nação» ([3]).

Está assim traçado o quadro das preocupações doutrinais do pombalismo e do iluminismo português em matéria de filosofia política, faltando agora desbravar, no próximo capítulo, o desenvolvimento da argumentação jusfilosófica, com maior incidência no plano do direito natural.

([1]) *Ibidem*, p. 398.
([2]) *Ibidem*, p. 408.
([3]) *Ibidem*, p. 410.

Capítulo Três

A filosofia jurídica

António Braz Teixeira

1. No século XVII, enquanto os filósofos judeus portugueses, vivendo e filosofando no estrangeiro, iam referindo o seu pensamento às novas formas especulativas e ao novo mundo científico inaugurado pela chamada «filosofia moderna», nomeadamente pela linha cartesiana-gassendista e, através do naturalismo imanentista de Uriel da Costa (1581-1640) e da sua negação da imortalidade da alma, do direito natural e da justiça divina, a que de imediato se opôs Samuel da Silva (1571-1631), do eclectismo atomista de Isaac Cardoso (1615-1680) e do monismo panteísta de Bento Espinosa (1632-1677), que encontrará em Oróbio de Castro (1620-1687) um contraditor esclarecido, participavam activamente no debate filosófico-científico-teológico que agitava o pensamento da época, e ao mesmo tempo que, também no estrangeiro, o pensamento católico era enriquecido pela contribuição especulativa do tomista Frei João de S. Tomás (1589-1644) e do escotista Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo (1596-1681), nos estabelecimentos portugueses de ensino, que a Companhia de Jesus dominava, continuava imperando a orientação aristotélico-escolástica que os Conimbricenses haviam instituído e elevado a grande altura, com Pedro da Fonseca (1528-1599), embora na segunda metade da centúria, em particular através da obra e do magistério de Soares Lusitano (1605-1659), se assista a uma clara tentativa de actualização e reforma do curso conimbricense, que António Cordeiro (1640-1722), no princípio do século XVIII, secundará.

Esta atitude de crescente interesse pelas novas formas de pensamento e pelas novas orientações da ciência, a que não é também alheia uma preocupação de reforma pedagógica e de actualização cultural, irá encontrar eco e efectiva projecção prática no reinado de D. João V.

Assim, no final da segunda década do século XVIII, em casa do conde de Ericeira, fundou-se uma Academia filosófica de que, além do próprio conde, D. Francisco Xavier de Meneses (1673-1743), fizeram parte outros eruditos, como

D. Rafael Bluteau (1638-1734), Manuel de Azevedo Fortes (1666-1749), Manuel Serrão Pimentel, António de Oliveira Azevedo e D. Manuel Caetano de Sousa (1658-1734) e dos quais a filosofia moderna era a inspiradora.

Pela mesma época, cria-se a Academia de História (1720), ao mesmo tempo que o judeu português, residente em Londres, Jacob de Castro Sarmento (1691?-1762) era encarregado de traduzir as obras de Bacon, intento que, no entanto, se quedou por umas breves *Proposições para imprimir as Obras Filosóficas de Francisco Bacon* (1731), tendo-nos o nosso compatriota deixado outro sinal da sua adesão às teses da filosofia natural moderna na *Teórica Verdadeira das Marés, conforme à Filosofia do incomparável cavalheiro Isaac Newton* (1737).

Do interesse e preocupação de reforma pedagógica dão-nos ainda notícia os *Apontamentos para a Educação de Um Menino Nobre* (1734), de Martinho de Mendonça de Pina e Proença (1693-1743), o *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), de Luís António Verney (1713-1792) e, já durante o consulado pombalino, as *Cartas sobre a Educação da Mocidade* (1760) e o *Método para Aprender a Estudar Medicina* (1763), de António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783).

Se Bacon e Newton mereceram a particular atenção de Castro Sarmento, Descartes inspirará a reflexão de Azevedo Fortes, na *Lógica Racional, Geométrica e Analítica* (1744) e, no que concerne à física, encontrará franco acolhimento nas lições que constituem a *Philosophia Aristotelica Restituta* (1748), do oratoriano João Baptista de Castro (1705-1761), enquanto Martinho de Mendonça e Verney se acolherão à sombra de Locke, e Matias Aires (1705-1763), nas suas *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* (1752), preferirá correr o risco de um pensamento autónomo, de assumido e arrojado pessimismo.

Todo este movimento, que constituiu o primeiro e mais interessante e inovador momento iluminista no pensamento e na vida portugueses e em que desempenharam papel de relevo os membros da Congregação do Oratório e os Clérigos de S. Caetano (Teatinos), vai encontrar projecção prática no terceiro quartel do século XVIII e inspirar as reformas políticas, jurídicas e pedagógicas do Marquês de Pombal.

A expulsão dos Jesuítas, em 1759, será acompanhada pela extinção da Universidade de Évora e pela renovação do corpo docente da de Coimbra. Dois anos depois, criar-se-á o Colégio Real dos Nobres de Lisboa, dando-se assim, de certo modo, efectividade ao pensamento pedagógico de Martinho de Mendonça, Verney e Ribeiro Sanches. Em 1768, é instituída a Real Mesa Censória, que passa a superintender em matéria educativa, e em 1770 é criada a Junta de Providência Literária, que, no ano seguinte, prepara o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*, o qual está na origem da reforma consubstanciada nos novos Estatutos de que será dotada em 1772.

2. O Iluminismo apresentou-se, em geral, como um movimento que pretendia restaurar o espírito renascentista contra a segunda escolástica barroca, como uma luta contra a tradição e a autoridade, fundados, um e outra, num modo de pensamento de raiz matemática, numa filosofia de base empirista e sensista, num intelectualismo e num racionalismo abstractos, de que resultava uma antropologia eminentemente naturalista, que se pretendia liberta do teocentrismo aristotélico-escolástico e marcada por um pendor utilitarista, quando não mesmo hedonista, por um acentuado individualismo e por um reformismo entre ingénuo e utópico (1).

Entre nós, porém, tal como ocorreu noutros países de tradição católica, como a Itália ou a Áustria, o Iluminismo revestiu-se de certos caracteres que o diferenciam do da Europa Central, assistindo-se, inclusivamente, nos últimos anos do século XVIII, a um certo refluxo e perda de força do movimento, que tenderá a integrar em si teses e orientações especulativas próprias da anterior e antagónica tradição aristotélico-escolástica, recebendo, por isso, com justiça a denominação de *eclectismo*, por que ficou também conhecido e ainda hoje é designado, com preferência à qualificação de iluminismo que, em geral, lhe é dada (2).

Por um lado, o pensamento filosófico português de Setecentos, sobretudo no seu corifeu Verney, é de cariz empirista e sensista e assume uma feição declaradamente antimetafísica, fazendo do aristotelismo, do formalismo e do logicismo escolástico o alvo preferido das suas críticas, ao mesmo tempo que nele se acentua uma tendência para a laicização da cultura, para recusar a interpretação sobrenatural dos fenómenos naturais, para considerar desfavoravelmente o misticismo, o espírito profético, as lendas hagiográficas ou o culto mariano e, no seu declarado regalismo, não oculta um certo anticlericalismo e o intento de tornar a ética uma disciplina puramente racional e independente da teologia. Por outro lado, porém, nunca ousou pôr em causa a verdade e a validade da revelação cristã e o papel espiritual da Igreja, nem afirmar a superioridade da razão sobre a fé, sempre proclamando, pelo contrário, a harmonia da razão e da religião e recusando ou olhando com desconfiança a noção de «religião natural», enquanto, no domínio ético, a sua oposição à moral aristotélica sempre foi de par com a vigorosa condenação da que se fundou em Maquiavel (3).

(1) Cfr. Ernest Cassirer, *La Filosofia de la Ilustracion*, trad. cast. Eugénio Imaz, México, 1943; Benno von Wiese, *La Cultura de la Ilustracion*, trad. cast. E. Tierno Galván, Madrid, 1979; Paul Hazard, *A Crise da Consciência Europeia*, trad. port. Óscar Lopes, Lisboa, 1948 e *O Pensamento Europeu do Século XVIII*, trad. port. Carlos Grifo Babo, Lisboa, 1974.

(2) Ver, p. ex., J. S. Silva Dias «O Eclectismo em Portugal no Século XVIII», na *Rev. Port. Pedagogia*, ano VI, 1972 e Maria del Carmen Rovira, *Ecleticos Portugueses del Siglo XVIII y Algunas de sus Influencias en América*, México, 1958.

(3) Cfr. J. S. Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia*, Coimbra, 1953; L. Cabral de Moncada, *Estudos de História do Direito*, vol. III, Coimbra, 1950; Joaquim de Carvalho, Introdu-

3. Esta nova atitude filosófico-cultural que se vai afirmando ao longo do nosso século XVIII e a nova antropologia em que assenta reflectiram-se, naturalmente, no modo de entender e pensar o direito e a realidade jurídica.

Na verdade, o naturalismo e o racionalismo que caracterizam a antropologia iluminista e a tendência para a quantificação, a simplificação e a generalização que, igualmente, individualizam esta forma de pensamento conduziam a uma atitude eminentemente antropocêntrica, em oposição ao teocentrismo ou teologismo escolástico, e a um conceito decididamente formal e abstractizante de razão, igual e imutável em todos os homens, tempos e lugares, qualitativamente diversa da razão de Deus, e que, conquanto tivesse nos dados dos sentidos ou na sensação a fonte ou a origem do conhecimento, era meio seguro, claro e insofismável de conhecimento e norma bastante da acção e da moralidade, que, por via puramente dedutiva, se poderia retirar dos seus princípios naturais.

Esta nova antropologia impunha importantes modificações no tradicional modo aristotélico-escolástico de entender o direito. Assim, do seu antropocentrismo e do seu particular tipo de razão e racionalismo resultava que a fonte do direito natural, mais do que a razão e a vontade divinas, era a própria razão humana, pelo que se trataria antes de um *jusracionalismo* do que de um *jusnaturalismo*.

Por outro lado, a sua ideia de direito natural tenderia a ser a de um direito eminentemente formal e abstracto, que se pretendia universal e imutável, a cujo conhecimento todo o homem poderia ascender, pois se encontrava indelevelmente inscrito na sua razão e do seu princípio fundamental poderia retirar-se, por via puramente dedutiva, todo o conjunto ou sistema das suas leis. Esta decorrência directa, imediata e exclusiva do direito natural da natureza racional do homem permitiria até sustentar, como o fez Grócio, que, mesmo que Deus não existisse ou se não ocupasse das coisas humanas, o direito natural existiria.

À ideia aristotélico-escolástica de que o homem é um animal político, que sempre viveu em sociedade, não podendo subsistir fora dela e carecendo, desde o nascimento até à morte, do apoio e da colaboração dos outros homens, contrapunha o jusnaturalismo iluminista a concepção de um primitivo estado de natureza, em que os homens, iguais e livres, viviam isolados e independentes uns dos outros, ao qual as necessidades naturais, o medo ou a simples conveniência teriam feito suceder o actual estado de sociedade, cuja fonte fora um *pacto* ou um *contrato*, do

ção *ao «Ensaio sobre o Entendimento Humano» de Locke*, Coimbra, 1950; António Alberto Banha de Andrade, *Vernei e a Filosofia Portuguesa*, Braga, 1947; *Vernei e a Cultura do seu Tempo*, Coimbra, 1966; *Vernei e a Projecção da sua Obra*, Lisboa, 1980 e *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa, 1982; António Salgado Junior, pref. à ed. do *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. I, Lisboa, 1950, F. Gama Caeiro, *Dispersos*, vol. I, Lisboa, 1998 e Pedro Calafate, *A Ideia de Natureza no Século XVIII em Portugal*, Lisboa, 1994.

qual resultara o *poder* e a distinção ou a desigualdade entre o soberano e os súbditos, bem como o aparecimento do direito positivo, que, embora fundado no direito natural e válido unicamente se e quando conforme à boa ou recta razão em que aquele consiste, era ditado pela necessidade de, pela via da coacção ou da sanção, de que a lei natural era desprovida, lhe dar efectividade e vigência.

Neste novo conceito racionalista de direito natural encontrava também o seu fundamento o anti-historicismo iluminista e a sua oposição ao domínio quase absoluto do direito romano, o qual entendia dever acatar-se e ter-se por vigente tão-só enquanto expressão daquela universal e imutável *boa razão* que era a fonte do próprio direito natural.

Se esta foi a configuração que, na Europa protestante do Norte, veio a assumir o jusnaturalismo iluminista, entre nós, o racionalismo, de raiz empirista e sensista, nunca deixou de reconhecer as suas limitações e de exigir o necessário apoio ou complemento da luz da revelação e de ver em Deus e não no homem ou na sua razão a fonte ou a origem do direito natural, assim como a doutrina da origem contratual da sociedade, do Estado e do poder obteve apenas minguado e reticente acolhimento, não excluindo, em regra, a admissão da intrínseca e natural sociabilidade do homem e conjugando-se com um moderado historicismo e não entrando nunca em conflito com a teoria da directa origem divina do poder própria do absolutismo régio, que nenhuma doutrina dos direitos naturais originários laicizados afectou nem nenhum, ainda que tímido, anseio liberalizante chegou a pôr em causa.

Uma visão de conjunto da reflexão ético-jurídica portuguesa da época das Luzes parece levar a distinguir nela três ciclos ou três momentos bem individualizados: o que vai de meados da década de 30 até ao final dos anos 60, o correspondente ao período imediatamente seguinte à reforma pombalina da Universidade e o do final do século.

No primeiro, marcado pelos primeiros e mais persistentes ecos da filosofia moderna e por uma aprofundada reflexão de índole pedagógica, regista-se uma nítida presença de uma antropologia racionalista, de um jusnaturalismo contratualista e esboçam-se claros intentos de autonomização da ética relativamente à teologia; no segundo, em que os projectos pedagógicos surgidos na época joanina recebem consagração política e jurídica e a nova concepção do direito natural é imperativamente imposta na Universidade, começam já a notar-se os primeiros sinais de perda de vigor especulativo das atitudes filosóficas do período anterior e a esboçar-se a tentativa de nelas integrar elementos essenciais da tradição aristotélico-escolástica, como a ideia da intrínseca natureza social do homem, a da necessidade da revelação para suprir a falibilidade e a fragilidade da razão humana ou a da origem e fundamento divinos do direito natural, posições filosóficas que,

no final do século, se afirmam dominantes, vindo a ser o suporte da recusa decidida da ideia de contrato social, considerada como dificilmente harmonizável ou compatível com o absolutismo.

4. Enquanto Azevedo Fortes, ao mesmo tempo que, inspirando-se embora no inatismo cartesiano, não deixava de considerar Aristóteles o «príncipe dos filósofos» e de proclamar não seguir nenhum autor antigo ou moderno, mas aproveitar, eclecticamente, o que, nuns e noutros, se conformava com os ditames da «recta razão», acolhia a doutrina ética tradicional sobre a justiça, definindo-a como a virtude «que nos inspira uma vontade constante de dar a cada um o que lhe pertence, segundo o seu merecimento», esclarecendo que envolve as obrigações da urbanidade, da liberdade, da bondade e da cortesia» ([1]), em Martinho de Mendonça vamos encontrar já os primeiros ecos da doutrina contratualista e de um jusnaturalismo de novo tipo, cuja matriz parece dever procurar-se no pensamento de Locke, que inspira a sua reflexão pedagógica, se bem que o pensador português critique severamente o regime democrático e recuse a ideia da origem popular do poder.

Atribuindo, embora, papel fundamental ao direito natural na formação moral do jovem nobre, o nosso pedagogo adverte logo de seguida que a única norma das acções morais é a vontade divina, pelo que as virtudes naturais, sendo de si insuficientes, carecem sempre de ser assistidas pelo socorro sobrenatural e fortalecidas pela oração. Qual fosse, porém, o conteúdo desse direito natural não chegava a dizê-lo Martinho de Mendonça, afigurando-se, contudo, poder inferir-se, tanto do contratualismo que perfilhava como da sua referência ao «direito natural de defesa», ser sequaz de uma concepção jusracionalista, mas de feição mais marcadamente teológica do que antropológica, o que explicaria a sua decidida oposição ao regime democrático, que tinha por «o mais imperfeito de todos».

Quanto ao contratualismo acolhido pelo autor dos *Apontamentos*, apresenta-se mais como uma realidade histórica, que, por isso, admite diversidade de caminhos, do que como uma hipótese racional destinada a explicar o aparecimento e a natureza do Estado e do poder soberano.

Para Martinho de Mendonça, num primeiro momento, o que haveria seria o governo do pai de família, independente de qualquer sujeição e que não reconhecia superior algum que pudesse defendê-lo da violência alheia, sendo-lhe, por isso, permitido usar o seu *direito natural de defesa própria* e responder à violência com a

---

([1]) *Lógica Racional, Geométrica e Analítica*, Lisboa, 1744, antelóquio e parte I, livro I, § 160.

violência, admitindo também o autor que nalguns povos, «que viviam dispersos como feras, afastando-se os filhos de seus pais, tanto que não necessitavam do seu amparo», não existisse sequer o governo do pai de família.

A origem da sociedade achar-se-ia no *interesse* ou na *utilidade* que teria movido os pais de família, no primeiro caso, ou os indivíduos que até aí viviam isolados, no segundo, a confederar-se uns com os outros quer em forma de república aristocrática «para que todos unidos cuidassem dos interesses comuns», quer escolhendo entre si um, ordinariamente «da linha primogénita do mais próximo tronco de família que tinha povoado o território e a este se sujeitassem sem mais lei do que a da *equidade*, para assim poderem viver em paz, colhendo os frutos da terra já dividida, para evitar a confusão e a desordem e as ocasiões de conflito, que ocasionavam injustiça e ambição», esclarecendo o pensador que, neste estado de sociedade, os indivíduos conservavam a liberdade e a independência que fossem compatíveis com o governo civil, o qual se achava sempre sujeito à razão e à equidade e obrigado a assegurar e a servir o bem público (1).

Primeiro autor em que, entre nós, surge uma concepção contratualista da origem da sociedade e do poder e uma visão do jusnaturalismo diversa da de teor aristotélico-escolástica, Martinho de Mendonça não deixa, contudo, de ser sequaz de uma visão teológica ou jusdivinista desse mesmo direito natural e de atribuir uma feição marcadamente histórico-empírica ao seu contratualismo, numa linha de pensamento que, por um lado, não opera uma total ou essencial ruptura com a tradição anterior e, por outro lado, se distingue, com clareza, do jusracionalismo antropológico e pretensamente intemporal que, de Hobbes a Locke, caracterizou a filosofia jurídica moderna e da qual, uma dúzia de anos depois, irá revelar-se muito mais próxima a reflexão de Luís António Verney.

5. Embora não seja possível conhecer, em pormenor, o pensamento de Verney sobre as relações entre o Direito e a Ética ou acerca do direito natural, já que não chegou a publicar o *De Re Ethica*, que completaria a exposição do seu sistema filosófico (2), obra cujo manuscrito se terá perdido, o que nas cartas 11.ª e 13.ª do seu polémico livro se contém afigura-se, porém, suficiente para a adequada compreen-

(1) *Apontamentos para a Educação de um Menino Nobre*, Lisboa, 1734, pp. 337-355. Sobre este autor, ver Joaquim Ferreira Gomes, *Martinho de Mendonça e a Sua Obra Pedagógica*, Coimbra, 1964.

(2) O curso filosófico que Vernei escreveu para servir de manual no ensino cuja reforma propôs no *Verdadeiro Método* é constituído por quatro livros: o *Apparatus ad Philosophiam et Theologiam ad usum Lusitanorum Adolescentium Libri Sex*, Roma, 1751, o *De Re Logica*, *id.*, 1751, o *De Re Metaphysica*, *id.* 1753 e o *De Re Physica*, *id.* 1769. Cfr. *Verdadeiro Método*, ed. A. Salgado Junior, vol. III, Lisboa, 1950, p. 295, nota 10.

são das linhas fundamentais da orientação especulativa que neste domínio perfilhava.

O pensamento filosófico de Verney, cujas fontes principais foram Locke e Muratori ([1]), caracteriza-se por um empirismo sensista e por uma atitude anti-escolástica e antijesuítica e uma paralela desvalorização da metafísica, da ontologia e da lógica aristotélicas.

Assim, segundo o Barbadinho, a filosofia teria dois objectos distintos: por um lado, regular o juízo para conhecer as coisas bem e especialmente para conhecer o que é a natureza corpórea e espiritual; e, por outro, regular o juízo e as acções da vida para conseguirmos a felicidade neste mundo. Daqui resultava serem quatro as suas partes: a *lógica*, a *metafísica*, a *física* e a *ética*.

A *lógica* (que inclui a própria teoria do conhecimento, na qual se revela claramente o empirismo sensista de Verney e a sua crítica à existência de ideias inatas) vem a reduzir-se ao estudo das diversas espécies de ideias e dos seus sinais (as palavras ou termos) e a uma teoria do juízo e do raciocínio ou discurso. Por sua vez, a *metafísica*, cuja legitimidade como disciplina autónoma Verney contesta, deve limitar-se ao estudo do modo de conhecer as primeiras verdades (que, no entender do autor, se reduzem à *boa razão*, aos *sentidos* e à *autoridade de outrem*) e das proposições gerais que pertencem a todas as ciências. Quanto à *física*, que constituiria a parte central da filosofia, era de base essencialmente matemática e newtoniana e não já substancialista, como a dos escolásticos, e dividir-se-ia em *física do corpo* (na qual se estudariam, além da física propriamente dita, a *cosmologia* e as *ciências da natureza*, incluindo o próprio homem) e *física do espírito* (constituída pela *psicologia racional* e pela *teodiceia*). Finalmente, a *ética* constituiria aquela parte da filosofia que mostra aos homens a verdadeira felicidade, e regula as acções para a conseguir, compreendendo duas partes distintas: a que trata do Sumo Bem e do modo de o conseguir e a que expõe as diversas obrigações do homem e o que este deve fazer para que a sua conduta seja honesta ou útil.

Diversamente do que acontecia com o jusnaturalismo escolástico, que assentava numa concepção teocêntrica, fazendo depender a ética da teologia e da revelação, o jusnaturalismo iluminista, que Verney acolhia, afirmava que o fundamento da ética é a *boa razão* e não já a teologia, ao mesmo tempo que invertia a relação de dependência entre as duas, ao afirmar que é a ética que serve a teologia e não o inverso, pois confirma as suas conclusões com a autoridade dos filósofos e dispõe os homens para receber a religião.

Deste modo, se a teologia moral tira as suas conclusões da verdade revelada, a ética tira-as da razão, não havendo, no entanto, qualquer conflito ou contradição

([1]) Cfr. L. Cabral de Moncada, ob. e vol. cits.

entre uma e outra, já que a lei natural, que é objecto da ética, é a mesma lei divina proposta ao homem pela faculdade que este tem de conhecer o bem, em que a sua felicidade consiste, i. e., a recta razão.

Notava, contudo, o filósofo oratoriano que a ética filosófica, apesar de mostrar a felicidade, porque considera somente o homem decaído, com a sua natureza corrupta, não logra conhecer e ensinar os meios necessários para alcançar a mesma felicidade, limitando-se a ensinar o homem a conformar-se com a lei natural, ao passo que a teologia indica os meios sobrenaturais, tirados da revelação, «para emendar as enfermidades do ânimo», ensinando o homem a conformar-se não só com a lei natural mas também com a lei positiva universal.

Observava, por outro lado, que a lei divina, a lei natural e a das gentes constituíam uma mesma lei, divergindo apenas no modo de publicação, tendo a primeira sido publicada directamente por Deus, sendo a segunda a lei divina proposta aos homens através da faculdade que a alma tem de conhecer o bem e a última a lei natural enquanto atende às acções externas.

A segunda parte da ética, que trata das acções que o homem deve fazer para se regular pela recta razão, compreende, por sua vez, uma nova divisão, consoante tais acções sejam *honestas* (ou conformes à lei da razão) ou somente *úteis*. A primeira constitui a *jurisprudência natural* ou *universal* e ocupa-se das obrigações do homem para com Deus, para consigo e para com os outros, para agir de acordo com a recta razão e promover a sua felicidade e a de todos os outros homens; a segunda trata destas mesmas acções enquanto são úteis à sociedade civil e denomina-se *jurisprudência civil* ou *política*.

A *jurisprudência natural* vem a coincidir com o *direito natural* ou *direito das gentes*, pois este é, como aquele, de natureza universal, sempre o mesmo em todos os tempos e lugares, porque ditado pela boa razão, de que todos os homens são dotados. Daqui decorre também que toda a lei que não seja *racional*, que não seja deduzida da boa razão, não merece o nome de lei.

Desta ideia de recta razão decorre ainda a afirmação de que todos os homens nasceram livres e todos são igualmente nobres, pois na nobreza há lugar a distinguir entre a nobreza *natural*, que tem na *virtude* a sua origem, a *civil*, que resulta dos empregos, e a *hereditária*, que procede da anterior e é o seu ínfimo grau.

Criticando embora Hobbes, Espinosa e Locke, aos quais prefere Grócio e Pufendorf, Verney parece admitir, como todos eles, a existência de um *estado de natureza*, anterior ao de *sociedade*, explicando esta última através da experiência que mostrou que, não obedecendo os homens a alguém, se confundia toda a sociedade humana, demonstrando também a boa razão que, no estado em que a natureza

humana se acha, não se pode conservar sem obedecer a alguém, abstendo-se, no entanto, o filósofo oratoriano de se pronunciar sobre os problemas ligados à origem da sociedade e do poder civil ([1]).

6. Posição decidida e inequivocamente contratualista era a assumida pelo médico António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783), nas *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, impressas, em Paris, em 1760, e que constituem, com as obras de Martinho de Mendonça e de Verney, os mais importantes trabalhos de reflexão sobre a reforma do ensino, em especial no respeitante à classe nobre, publicados no nosso século XVIII.

Caracterizava o pedagogista o primitivo estado de natureza — estado em que, em seu entender, se encontravam ainda muitos povos da América e da África, que não tinham nenhum conhecimento da divindade nem da religião natural — como sendo aquele em que os homens viviam como feras, caçando e alimentando-se de frutos ou dos «peixes da borda do mar» e em que o maior domínio pertencia ao mais esforçado, valente e experimentado.

A sociedade teria surgido quando os homens «se ajuntaram por pacto e consentimento mútuo de se ajudarem e socorrerem», havendo, nesse contrato, entregue nas mãos do soberano que então escolheram «aquele poder que antes tinham de matar, furtar, e todas acções que seriam nocivas, e destruidoras da sociedade». A partir desse *juramento de fidelidade*, o soberano passou não só a deter o anterior «poder dos súbditos para obrar acções exteriores», como a poder regular tais acções por meio de normas jurídicas, prevenir tudo aquilo que pudesse afectar ou pôr em perigo a união e harmonia da sociedade e castigar os que atentassem contra ela, de modo que, dos direitos de que dispunham no primitivo estado natural, os homens apenas conservavam dois: o de propriedade dos seus bens, sem prejuízo do dever de contribuir, com os seus rendimentos, para sustentar o Estado, e o de liberdade interior de consciência.

Do estado de sociedade civil, resultante do pacto ou do contrato mútuo, decorriam, por um lado, a *igualdade* entre todos os súbditos, pois que, enquanto ligados por tal pacto ou juramento de fidelidade, todos eram, necessariamente, iguais, e a *subordinação* aos magistrados, como delegados do soberano e encarregados, por ele, em atenção às suas capacidades e saber, e não devido à sua ascendência ou geração, de exercer as múltiplas funções e tarefas compreendidas no seu poder soberano.

([1]) *Verdadeiro Método de Estudar*, cartas 8.ª, 11.ª e 13.ª. Cfr. L. Cabral de Moncada, *Subsídios para Uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, Coimbra, 1938, pp. 25-27 e *Estudos de História do Direito*, vol. III.

Por outro lado, no pensamento de Ribeiro Sanches, o Estado civil assim formado assentaria em dois princípios fundamentais: o de que a primeira e principal lei a que deve obedecer esse Estado é a que visa garantir a sua conservação e o de que cada súbdito ou membro dessa sociedade está obrigado a agir para com os outros do mesmo modo que quereria que agissem para consigo.

Entendia, ainda, o autor das *Cartas* haver um terceiro princípio essencial para a manutenção e conservação do Estado civil, o que exigia que todas as leis e todas as acções dos membros da sociedade assim constituída visassem a *utilidade*, tanto pública como particular, já que ela, acompanhada da *decência*, constituiria o verdadeiro «núcleo e alma da sociedade civil». Daí a decisiva importância que atribuía à «educação da mocidade», por lhe caber fomentar nela esta virtude e aquele valor [1].

Assim se articulavam, no pensamento do cosmopolita médico português, uma visão contratualista ou pactícia da origem do Estado civil, uma concepção absolutista do poder régio, próxima da de Hobbes, e uma ética de recorte utilitarista, para cuja vigência e efectividade social deveria contribuir a educação dos jovens membros da nobreza.

7. Momentos decisivos na consagração do novo modo de entender o direito vão ser, por um lado, a *Lei da Boa Razão* (Lei de 18 de Agosto de 1769) e, por outro, o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra ao Tempo da Invasão dos Denominados Jesuítas* (1771), mandado elaborar pelo Marquês de Pombal, e que serviu de fundamento teórico legitimador da reforma consubstanciada nos Estatutos que, no ano seguinte, passaram a reger aquele estabelecimento de ensino.

Apresentando-se como um diploma destinado a regular a interpretação autêntica das leis, que competia à Casa da Suplicação, como tribunal supremo do Reino, e a definir o direito subsidiário a que deveria recorrer-se para resolver os casos omissos, a Lei de 1769 vinha operar uma profunda e radical alteração na ordem jurídica portuguesa, ao arvorar a *boa razão*, compreendida nos moldes do racionalismo iluminista e do tipo de jusnaturalismo que dele decorria, como primeiro e superior critério de validade de todo o direito.

Assim, nos termos do referido diploma, a *boa razão* consistiria «nos primitivos princípios, que contêm verdades essenciais, intrínsecas e inalteráveis, que a ética dos romanos havia estabelecido e que os direitos divino e natural formalizaram para servirem de regras morais e civis entre o cristianismo», bem como a que se fundava nas demais regras que, por unânime acordo, o direito das gentes havia

[1] *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, nova edição revista e prefaciada pelo Dr. Maximiano Lemos, Coimbra, 1922, pp. 20-26.

estabelecido para direcção e governo de todas as nações civilizadas, acrescentando a Lei que deveria, igualmente, considerar-se *boa razão* a que se achava estabelecida nas leis políticas, económicas, comerciais e marítimas promulgadas pelas nações cristãs com manifesta utilidade do sossego público, do estabelecimento da reputação e do aumento da riqueza dos respectivos povos (§9).

Deste modo, não só se afastava o direito canónico, relegado agora exclusivamente para os tribunais eclesiásticos, como se bania, praticamente, o direito romano e se retirava toda a autoridade a Acúrsio e Bártolo, impondo em seu lugar um novo direito natural, composto de verdades ou direitos evidentes, racionais, inalteráveis e permanentes, ao qual eram como que equiparados o direito das gentes e o direito positivo das nações mais desenvolvidas ([1]).

Por seu turno, na mesma linha de pensamento, o *Compêndio Histórico* proclamará que o direito natural é o que, servindo-se da pura luz da razão e prescindindo de todas as leis positivas, dá a conhecer as obrigações, que a natureza impõe ao homem e ao cidadão; as obrigações, com que todos nascemos para com Deus, para connosco, e para com os outros homens; os recíprocos direitos e deveres dos soberanos e dos vassalos; e também os das nações livres e independentes.

E acrescentava depois que «as leis positivas são deduções das leis naturais, e que tudo o que nelas fazem os legisladores não é mais que inculcar, repetir, e intimar novamente os preceitos naturais, ou para mais obrigar e adstringir a sua observância, ou também para acrescentar, restringir e modificar os mesmos preceitos, para mais se acomodarem assim ao génio e aos costumes das nações, como à constituição civil dos Impérios», do que resultava igualmente que «as leis positivas são tanto mais perfeitas quanto mais conformes com as leis naturais», sendo ainda a natureza que dita às nações as leis «para manter entre elas a paz e o sossego; para regular os seus respectivos interesses; e para decidir as suas contendas», pelo que também o *direito das gentes* faria parte do direito natural. Sustentavam, ainda, os autores do panfletário *Compêndio* que a Ética é o fundamento do direito natural, do mesmo modo que este é o fundamento de todo o direito positivo.

Separando, na história do direito natural, o período anterior a Grócio e o posterior a ele e distinguindo neste, além do próprio Grócio, autores como Pufendorf, Tomásio, Wolf e Martini, o *Compêndio* criticava a doutrina jusnaturalista aristotélico-escolástica por se basear numa ética que não partia do direito natural, por não reconhecer «a invariável força e a imutabilidade das leis naturais entre os

([1]) Cfr. L. Cabral de Moncada, «O Século XVIII na Legislação de Pombal» (1926), nos *Estudos de História do Direito*, vol. I, Coimbra, 1948 e Guilherme Braga da Cruz, «O Direito Subsidiário na História do Direito Português», na *Revista Portuguesa de História*, tomo XIX, Coimbra, 1975.

homens», nem deduzir «delas a origem da justiça, mas somente das leis positivas», concluindo pela necessidade de dar um conteúdo racional à ética e de fazer depender desta o estudo do direito natural ([1]).

Foi, precisamente, este o caminho que veio a ser seguido pelos novos Estatutos da Universidade, por força dos quais, no elenco das disciplinas das Faculdades de Leis e de Cânones passou a figurar a cadeira de *Direito Natural*, que deveria compreender também o «direito público universal» e o «direito das gentes».

8. É à luz desta nova orientação filosófico-jurídica consagrada na reforma pombalina da Universidade e presumivelmente com vista a concorrer à cátedra de Direito Natural por ela criada que, nos anos seguintes à mesma reforma, Tomás António Gonzaga (1744-1812) redige o seu *Tratado de Direito Natural*, que não chegou a publicar e iria permanecer inédito mais de um século e meio ([2]), no qual tentou, com notável coerência, uma moderada síntese entre a razão iluminista e a anterior tradição escolástica ([3]).

Justificando a redacção do *Tratado* pela necessidade de proporcionar ao público uma obra escrita em português em que se contivessem as doutrinas mais úteis sobre o direito natural e civil, que se achavam dispersas nos melhores autores e que, ao mesmo tempo, evitasse os erros que se encontravam nos livros dos «naturalistas que não seguem a pureza da nossa religião», como acontecia com Grócio, Pufendorf e Tomásio, o futuro autor da *Marília de Dirceu* fundamentou o estudo filosófico da teoria do direito natural num princípio teológico. Com efeito, ao ini-

([1]) *Compêndio Histórico*, Lisboa, 1771, pp. 205-224. Cfr. Laerte Ramos de Carvalho, *As Reformas Pombalinas da Instrução Pública*, São Paulo, 1978, pp. 141-187 e J. S. Silva Dias «Pombalismo e Teoria Política», em *Cultura-História e Filosofia*, vol. I, Lisboa, 1982, em especial pp. 86-90.

([2]) O *Tratado*, cujo manuscrito se encontra na Biblioteca Nacional de Lisboa, foi publicado, pela primeira vez, em São Paulo, em 1942, numa edição crítica de M. Rodrigues Lapa, afigurando-se ser uma obra inacabada, porventura por o seu autor haver desistido de a apresentar como prova de acesso ao magistério universitário. Se considerarmos que Gonzaga concluiu o curso jurídico em 1768; que indica como primeiro motivo para a redacção do *Tratado* a inexistência de uma só obra, em português, que se ocupasse da matéria, sendo muito insuficiente a tradução de Burlamaqui, que é daquele mesmo ano; que a obra é dedicada ao Marquês de Pombal, que obteve este título de nobreza no final do ano seguinte; e, por último, que a reforma de 1772 incluiu, pela primeira vez, no plano de estudos jurídicos, a cadeira de Direito Natural, afigura-se muito provável que o *Tratado* tivesse sido redigido nesse mesmo ano, ou no seguinte, como sugeriu Afonso Arinos de Melo Franco, em *Terras do Brasil*, São Paulo, 1939, p. 48. J. S. Silva Dias, no estudo citado na nota anterior, p. 103, admite que o *Tratado* haja sido redigido entre 1773-1778, sem, no entanto, justificar esta sua afirmação.

([3]) Cfr. Fernando Arruda Campos, «A influência da Escolástica no Tratado de Direito Natural de Tomás António Gonzaga», na *Revista Brasileira de Filosofia*, n.º 78, São Paulo, Abril-Junho 1970.

ciar o *Tratado*, observa o autor que o homem foi criado por Deus com capacidade para o conhecer, com o fim de que, reconhecendo a sabedoria, majestade e omnipotência divinas, lhe desse glória. Para conduzir o homem a esse fim, infundiu-lhe as leis naturais e deu-lhe a liberdade para conformar ou não com elas as suas acções e assim alcançar a glória ou a perdição eternas.

O *direito natural* vem a consistir, então, no conjunto dessas leis que Deus infundiu no homem para o conduzir ao fim para que foi criado e que ele conhece por meio do raciocínio e da razão. Depois da queda e do pecado original, em que o homem perdeu a sua originária inocência e justiça, aquelas leis não são, porém, suficientes para garantir a paz social, já que, sendo a lei natural desprovida da sanção, não basta para impedir que o homem pratique todas as violações dessa lei a que os seus apetites e paixões o arrastem. Torna-se, por isso, necessária a existência de outras leis que, estimulando os bons e punindo os maus, dêem efectividade aos preceitos da lei natural.

Mas, para que surgisse este segundo tipo de leis, era imperioso que alguém detivesse o poder de mandar e os outros o dever de obedecer, situação que se não verificava no estado de natureza, em que todos os homens eram iguais. Este o motivo por que Deus aprovou as sociedades humanas e deu aos sumos imperantes o poder necessário para semelhante fim, do qual derivam as leis que constituem o *direito civil*. Cabe advertir que se a lei civil não pode contrariar a lei natural naquilo em que dela é imperativa, i.e., quando manda ou proíbe, já pode coarctá-la na parte em que ela se limita a permitir ou conceder, do que resulta ser diverso o direito natural tal como se apresentava no originário estado de liberdade e a feição, mais restrita, que assume no presente estado de sujeição civil.

Dos pressupostos assim estabelecidos resulta então serem *princípios necessários para o direito natural* a *existência de Deus*, da qual decorre a existência do mesmo *direito natural* — pois o homem, ser imperfeito, carece de uma lei que o dirija e oriente na realização do seu fim —, o *livre arbítrio* e a *imputabilidade das acções humanas*, porquanto só as acções livres do homem, orientadas pela vontade e pelo raciocínio, podem responsabilizar os seus autores e justificar a sua sanção.

Por sua vez, a análise do direito natural leva a distinguir nele dois princípios: o *princípio do ser*, ou seja, a origem da sua obrigação, e o *princípio do conhecer*, i.e., a regra que, uma vez formulada, permite conhecer o que é proibido ou mandado por direito da natureza.

Quanto ao primeiro, o autor do *Tratado* critica Grócio, por este haver sustentado que o direito natural existiria mesmo que Deus não existisse ou não se ocupasse das coisas humanas, e sustenta, coerentemente com o seu teologismo criacionista, que o direito natural tem na vontade divina a sua origem, sendo ela o seu princípio de ser.

No que se refere ao segundo, apoia-se em Helvécio, contra Burlamaqui, defendendo que se trata de um único princípio — o amor de Deus —, pois Deus quer que os homens vivam felizes e a felicidade consiste na posse do bem e na privação do mal e estes só pelo amor se alcançam.

Desta investigação conclui Gonzaga que a lei ou direito natural é a lei divina participada à criatura por meio da razão, que manda que faça o que é necessário para que viva conforme a sua natureza racional, como racional, e proíbe que execute o que é inconveniente à mesma natureza racional, como racional.

Do carácter simultaneamente *racional* e *necessário* do direito natural resultam as suas propriedades essenciais: não pode haver *ignorância invencível* dos seus princípios primários e é *imutável*, por ter a sua fonte na vontade divina e não sofrer alterações a própria natureza do homem e da sua razão.

Diversamente, o direito civil ou o direito positivo, se bem que tenha no direito natural a fonte da sua validade, é constituído por disposições não necessárias, provenientes da vontade do legislador.

A exemplo do que fizera para o direito natural, Gonzaga procura determinar quais os princípios necessários para o direito civil ou positivo, notando, porém, que variando este de sociedade para sociedade, vai considerar tais princípios relativamente à sociedade cristã que é a sua. Assim, conclui serem dois esses princípios: a *necessidade da religião revelada*, pois a religião natural só por si não basta, e a *sociedade civil*.

Após assentar que das religiões reveladas só uma pode ser verdadeira e que essa é a cristã, conclui pela necessidade da existência de uma sociedade religiosa ou Igreja onde se possa conservar sempre pura a sua doutrina e de que naquela haja um sumo imperante que a dirija para o seu fim, a felicidade eterna.

No estudo do segundo princípio, após definir a sociedade como ajuntamento de homens, debaixo de um império, unidos por pactos expressos ou tácitos, para conseguirem uma vida mais segura e tranquila, e sustentar que a sua *causa* deve procurar-se no medo e no terror, Gonzaga ocupa-se, sucessivamente, da *constituição* das sociedades e do problema do *poder*.

Quanto à primeira questão, numa atitude especulativa próxima da de Pufendorf, entende que as sociedades se constituem por um *pacto* e dois *decretos*, ou seja, que é necessário que os homens acordem entre si em viverem em sociedade (pacto) e que, em seguida, definam a qualidade de cidade ou sociedade em que vão viver (primeiro decreto) e, uma vez isso assim estabelecido, escolham as pessoas que nela devem exercer o poder (segundo decreto).

Relativamente ao problema do poder, acolhe o nosso autor inteiramente as soluções próprias do absolutismo real, ao sustentar que o poder provém directamente de Deus, sem qualquer mediação popular e ao considerar ser qualidade

primeira do supremo império o ter Deus como seu único superior, do que decorre ser ele de natureza sagrada, não estar vinculado às suas próprias leis e não carecer de prestar contas de como exerce o poder nem de justificá-lo ou de fundamentá-lo. De igual modo, entre os direitos do sumo imperante incluem-se o de fazer as leis que considere convenientes, respeitando, no entanto, o direito divino e natural, o poder de julgar, o de lançar tributos, o de dispor dos bens dos vassalos, sempre que a utilidade pública o exija, mediante o pagamento de uma justa indemnização, o poder sobre a Igreja enquanto corpo político e o poder de fazer a guerra.

Desta concepção do poder deduzem-se importantes consequências sobre a natureza do direito positivo e sobre o papel da lei e do costume. Assim, se o fundamento do poder de legislar é o poder do sumo imperante e este só tem como limites o direito divino e o direito natural, a obrigação de obedecer à lei nasce da superioridade de quem manda e não do consentimento do súbdito, pelo que a lei não carece nunca do consentimento do povo. Do mesmo modo, o costume está sempre subordinado à lei, só podendo revogá-la quando o príncipe o aprovar, já que o povo não pode revogar a lei nem dispor em contrário da vontade do príncipe expressa na lei (1).

9. Idêntica tentativa de conciliação ou de síntese, quanto não apenas de eclético aproveitamento do que «há de bom» nos escritos dos mais reputados tratadistas de direito natural do tempo, se revela no *Código de Jurisprudência Natural do Género Humano,* organizado, na mesma época do *Tratado* de Gonzaga, por António Barnabé de Elscano Barreto e Aragão (1748-?), com um intento prático--pedagógico semelhante ao dele e, tal como a obra, mais reflectida e original, do futuro inconfidente, dedicado também ao todo-poderoso ministro de D. José (2).

(1) Sobre este autor, ver Lourival Gomes Machado, «Posição de Tomás António Gonzaga no Jusnaturalismo», na *Revista Filosófica,* n.º 8, Coimbra, Set. 1953 e *Tomás António Ganzaga e o Direito Natural,* São Paulo, 1968; A. L. Machado Neto, *História das Ideias Jurídicas no Brasil,* São Paulo, 1969, pp. 16-18; J. S. Silva Dias «Pombalismo e Teoria Política», *loc. cit.,* pp. 102-112, Paulo Ferreira da Cunha, *Temas e Perfis da Filosofia do Direito Luso-Brasileira,* Lisboa, 2000, pp. 73-86.

(2) Esta obra, que nunca foi editada e cujo manuscrito se encontra no Arquivo Distrital de Évora (CXII/1-16), foi transcrita em apêndice ao ensaio *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer Neto Paiva. Contributo para a História da Filosofia do Direito em Portugal no Século XIX,* que constituiu a dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, em 1997, por António Paulo Simões Dias de Oliveira, que sustenta haver ela sido redigida em 1781, hipótese que parece dever ser recusada por, nessa data, Pombal, a quem é dedicada, se encontrar já afastado das suas funções políticas, devendo admitir-se, por isso, ser a sua redacção anterior a 1777, tendo sido, porventura, a queda do Marquês a causa da sua não publicação.

Ao compilar o seu *Código*, o jovem bacharel declara ser seu intuito estabelecer os sistemáticos, verdadeiros, imutáveis e inauferíveis princípios do direito natural, que constituem o direito do género humano, pois se cada sociedade tem o seu código, ou direito positivo, estabelecido pelos que têm o encargo de governá-la, o género humano, no seu conjunto, tem como código o direito ou as leis naturais, que são o espírito e razão de Deus, inscritas no coração de todos os homens e promulgadas pela razão, sendo, por isso, o fundamento de todo o direito positivo.

Neste ponto, António Barreto e Aragão, tal como Gonzaga, opõe-se frontalmente a Grócio, ao sustentar que o direito natural não se pode conceber sem Deus, uma vez que o ser divino é a sua causa, o seu legislador e o seu autor e que a sabedoria divina é não só a regra da justiça e da razão em que eternamente existe o direito natural, como é, também, luz infinita e verdade universal que ilumina todos os espíritos.

Procura o autor reforçar e fundamentar esta sua afirmação sustentando ser possível provar a existência do direito natural através da natureza, essência e acção divinas, dos movimentos e instintos dados ao homem pela natureza, do fim necessário e provável das suas acções e da presunção, emanada do sentimento comum das gentes, que permitiria conhecer não só a existência do direito natural como a sua regra geral.

Por outro lado, esta ideia levava-o a concluir que o direito natural é tão antigo como o género humano e, porque as leis naturais são reflexões sobre a natureza do homem, e esta é universal e imutável, como imutável é a razão humana e o seu divino autor, o direito natural será igualmente constante e imutável em todos os tempos e lugares. Daí que fosse o fundamento de validade de todo o direito positivo e que os homens pudessem ser coactivamente obrigados a observá-lo, constituindo as infracções ao direito natural verdadeiras injúrias feitas à vontade de Deus. Por outro lado, a origem divina do direito natural e a sua intrínseca relação com a natureza humana faziam com que, no pensamento deste autor, a felicidade dependesse e resultasse do cumprimento das leis naturais.

Notava, no entanto, António Barreto e Aragão que, embora o direito natural fosse tão constante, permanente e imutável como a natureza do homem, tinha havido progressos no seu conhecimento e aplicação aos diferentes povos, quer pela revelação directa de Deus, primeiro a Adão, depois no Decálogo e, finalmente, através de Jesus Cristo, quer pela razão em que se funda. Deste modo, no pensamento do nosso autor, há uma clara identidade ou identificação entre lei natural, mandamento religioso e lei moral, decorrente do fundamento e origem divinos que atribuía ao direito natural.

De acordo com o pensamento expresso no *Código da Jurisprudência Natural do Género Humano*, as leis naturais teriam um *princípio geral* fundamental, o de que a

razão deve ser o guia do homem, a ela devendo submeter-se todas as paixões. Este princípio geral desdobrar-se-ia em três outros: o amor de Deus, o amor próprio e o amor do próximo, mais uma vez se patenteando aqui a profunda vinculação ético-religiosa do jusnaturalismo de Barreto e Aragão.

De cada um destes três fundamentais princípios gerais decorria um conjunto determinado de direitos naturais. Assim, entre os direitos próprios de Deus inscrevia-se o direito de que os homens lhe prestem culto, enquanto os direitos próprios do homem eram, acima de tudo, os provenientes da liberdade, da cidadania e da família. O primeiro e principal estado do homem é o de *liberdade natural*, que se funda e se prova pela natureza e acção do Criador, pelos movimentos humanos inspirados pela natureza, pelo fim da acção e pelo reconhecimento de todos os povos, tendo por objecto a faculdade natural de cada um fazer o que quiser, desde que não proibido pelo mesmo direito natural.

Quanto à origem do estado de cidadão, acolhia Barreto e Aragão uma solução análoga à seguida por Martinho de Mendonça, sustentando, como ele, que a cidade ou sociedade civil é o resultado de um pacto por meio do qual muitas famílias se uniram ou congregaram para conservação dos seus direitos e prerrogativas, pelo que o direito natural seria apenas causa mediata e não imediata e directa do estado de sociedade. A este propósito, volta a divergir, criticamente, de Grócio, afirmando que, no estado primitivo, anterior ao pacto que deu origem à sociedade ou à cidade, todas as coisas eram *nullius*, tendo sido a ocupação a única fonte dos primeiros direitos individuais de propriedade ou domínio sobre elas.

Esta afirmação do autor do *Código* de que a sociedade ou a cidade tem origem imediata em pactos humanos e é um composto de muitas famílias, congregadas ou associadas para defesa dos seus direitos e a solução que defendia sobre o estatuto das coisas no estado primitivo, revelando, claramente, uma posição de nítido recorte contratualista era, no entanto, mitigada ou contrariada, ao aditar Barreto e Aragão que a origem próxima, única, imediata e verdadeira das sociedades civis se encontrava em Deus e não na natureza humana, sendo, por isso, Deus e não os chefes de família ou, muito menos, os indivíduos, a causa ou a origem do poder régio.

Era nesta ideia da origem divina directa do poder real que vinha a fundar-se a tese, defendida pelo autor, de que os súbditos deveriam obedecer sempre aos juízos régios, ainda que ímpios, pois aqueles eram sempre invioláveis, só Deus os podendo punir, pelo que resistia à vontade divina quem resistisse a tais juízos, tese que acabava por retirar toda a força e sentido à doutrina jusnaturalista por ele exposta e desenvolvida e à afirmação, repetidamente feita ao longo da obra, de que o direito natural constituía o único e verdadeiro fundamento de todo o direito

positivo e fazendo convergir, paradoxal e decisivamente, as posições jusnaturalistas de Barreto e Aragão com as teses nucleares do positivismo jurídico, então emergente.

10. Numa linha especulativa próxima da dos dois jusfilósofos de que acabámos de ocupar-nos e perfilhando um modo de compreender o direito natural idêntico ao deles se insere o jusnaturalismo de outro autor da mesma geração, o lente de Cânones da recém-reformada Universidade de Coimbra, António Ribeiro dos Santos (1745-1818), expresso em duas obras ainda hoje inéditas, a *Selecta Jurisprudentiae Naturalis* e os *Princípios de Direito Natural acerca do Domínio e Uso do Mar*, cuja redacção se presume seja alguns anos posterior à do *Tratado* de Gonzaga e do *Código* de Barreto e Aragão ([1]).

Inspirado, como o destes seus companheiros de geração, na linha jusnaturalista de Grócio e Pufendorf e adoptando, como eles, um fundamento teológico de declarada matriz católica, o pensamento de Ribeiro dos Santos entende que a lei natural tem na vontade divina a sua fonte, sendo, por isso, eterna, havendo sido inscrita no homem por Deus e tendo na amizade (*amicitia*) o seu modo ou princípio de conhecimento.

O direito natural divide-se, segundo o autor, em *direito público universal* e *direito das gentes*, considerando o primeiro o homem ou o sujeito jurídico na sua tripla condição de *criatura*, *pessoa* e *cidadão*, decorrendo da primeira os deveres do homem para com Deus, da segunda os seus deveres para consigo próprio e da terceira os seus deveres para com os outros, como membro da sociedade civil.

No primeiro grupo de deveres, que dizem respeito ao dever de conhecer Deus e de o glorificar, avultam os referentes ao culto.

Entre os deveres do homem relativamente a si próprio, sobressaem o dever de se aperfeiçoar física e espiritualmente e o de realizar o seu fim transcendente.

Finalmente, no campo dos deveres para com os outros, próprios do homem como cidadão ou como ser social, cumpriria distinguir aqueles que podem ser coactivamente impostos, por a eles corresponder um direito de outro sujeito (*deveres perfeitos*) e aqueles que dizem respeito à justiça da humanidade ou de beneficência, referindo-se ao acréscimo do bem social, deveres a que não correspondem direitos individualizados de terceiros (*deveres imperfeitos*), distinção que, como foi já observado, pressupõe a separação entre moral e direito defendida por Thomasius e que remetia a primeira para o foro íntimo da consciência e das obrigações internas e fazia do segundo o domínio das obrigações externas ([2]).

([1]) Cfr. José Esteves Pereira, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII. António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, 1983, em especial p. 180.

([2]) José Esteves Pereira, ob. cit., p. 187.

Relativamente à origem da sociedade, o pensamento do operoso canonista recusava a ideia contratualista, ao sustentar, por um lado, que o género humano foi criado por Deus como um só corpo, cuja cabeça é o próprio ser divino e cujos membros são os cidadãos, deste modo afirmando um criacionismo hierárquico e teleológico e a essencial igualdade do homem e a unidade do género humano, e, por outro, a intrínseca e essencial sociabilidade do homem, que exclui a noção de que pudesse ter vivido isolado no hipotético estado de natureza postulado pelas doutrinas individualistas do contrato social.

Não obstante, Ribeiro dos Santos admitia que, num primitivo estado, todos os homens, iguais por natureza e criação divina, tinham igual direito sobre todas as coisas, todos podendo usá-las para sua conservação, notando, contudo, o nosso autor que ninguém podia usá-las mais do que os outros, nem perturbar o uso que delas fizessem, nem, muito menos, excluir alguém desse mesmo uso, enquanto lhe fosse necessário. A evolução histórica teria, no entanto, introduzido aqui uma decisiva transformação, pois o rápido crescimento do género humano e a crescente complexidade da vida tornaram necessário que os homens passassem a dispor de mais coisas, surgindo, assim, a divisão entre os que, com o seu trabalho, produziam novas coisas, transformando os bens naturais e os que, sem trabalho próprio, se vinham a aproveitar da actividade alheia. Aqui se encontraria a origem do «domínio» ou da propriedade individual, que se traduzia em cada um poder excluir os outros das coisas que primeiro ocupara, não deixando, porém, o lente de Coimbra de sustentar que esta transformação no estatuto das coisas e o aparecimento da propriedade individual tivera o consentimento tácito de todos os homens e correspondia à necessidade, por todos sentida, de multiplicar os bens de que careciam para viverem (1).

11. Assim como Verney não conseguiu que os compêndios de filosofia, que se apressou a redigir após a publicação do *Verdadeiro Método*, fossem adoptados no ensino, em que foi preterido por Genovesi e Heinécio, também Tomás António Gonzaga não ascendeu ao magistério da nova cadeira de Direito Natural, que os Estatutos da Universidade de 1772 criaram, não chegando o seu livro a ser publicado e sendo igualmente um compêndio estrangeiro, neste caso as *Positiones de Lege Naturali in Usum Auditorium* (1764), do austríaco Karl Anton von Martini (1726-1800) o adoptado no ensino, durante um longo período de setenta anos.

---

(1) *Princípios de Direito Natural acerca do Domínio e Uso do Mar*, Biblioteca Nacional de Lisboa, cód. 4668, vol. 86, F. G., fls. 46-57 v., citado por José Esteves Pereira, ob. cit., pp. 202--204. Cfr. também Paulo Ferreira da Cunha, *Temas e Perfis da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, pp. 87-207.

Dos sucessivos professores que, desde 1772, até ao final do século, leram e comentaram o compêndio do autor austríaco ([1]) nenhum deixou qualquer obra pela qual possa avaliar-se o seu pensamento e a sua maior ou menor fidelidade às ideias ou às teses de Martini. Só já na segunda década do século XIX foi publicado um novo manual sobre a matéria, ainda em latim, na linha do então já velho compêndio do jusfilósofo austríaco. Trata-se dos *De Jure Naturae Positiones Dilucidiore Stylo et Ordine* (1815), de José Fernandes Álvares Fortuna que, como nota Cabral de Moncada, «embora apresentados como uma nova edição da própria obra de Martini, são, contudo, pelo maior desenvolvimento dado a certas matérias e ainda pela grande quantidade de notas e escólios, bem como de indicações bibliográficas, que a enriquecem, uma obra independente, actualizada e, até certo ponto, original» ([2]).

O primeiro elemento individualizador da posição de Álvares Fortuna no jusnaturalismo setecentista, relativamente aos pensadores que o precederam e ao próprio Martini, diz respeito à concepção antropológica, pois o lente de Cânones afirmava com vigor a natureza social do homem como seu atributo essencial, de que deveria deduzir-se o princípio do direito, ao mesmo tempo que o seu conceito de razão e o seu racionalismo eram menos confiantes do que os dos iluministas, chamando a atenção para as limitações e a falibilidade daquela, pelo que só instruída pelo muito estudo e amparada na experiência poderia ser seguro guia do homem.

Por outro lado, esta valorização da experiência denota um certo influxo do sensismo no pensamento de Álvares Fortuna, que se fazia igualmente sentir no modo como entendia o princípio e o fim do direito, que tendo na natureza racional e social do homem o seu fundamento, era concebido como consistindo na *felicidade*, como já Verney o pensara, e não na *perfeição* ou no aperfeiçoamento do homem, que Martini considerava como o critério essencial da justiça.

Destes princípios deduzia, igualmente, Álvares Fortuna a sua ideia de que a origem e o fundamento do poder não deveriam procurar-se no pacto social mas sim na própria divindade, aproximando-se, assim, a sua posição da doutrina escolástica tradicional, se bem que no sentido da monarquia absoluta, em que o poder vem para o príncipe, não do povo, mas directamente de Deus ([3]).

([1]) Antes de Álvares Fortuna, a cadeira de Direito Natural foi regida por Manuel Pedroso de Lima, Manuel Luís Soares, Francisco Pires de Carvalho e Albuquerque, Francisco Xavier de Oliveira Matos e Simão de Cordes Brandão e Ataíde. Ver L. Cabral de Moncada, *Subsídios*, p. 18, nota 1.

([2]) Ob. cit., pp. 17-18.

([3]) *De Jure Naturae Positiones*, vol. I, §§ 25-31 e vol. II, § 970 e ss. Cfr. L. Cabral de Moncada, *Subsídios*, pp. 17-20. O compêndio de Álvares Fortuna foi adoptado na Faculdade de Direito de Olinda, juntamente com os de Grócio, Wolff, Thomasius, Pufendorf, Burlamaqui e Heivécio, durante os primeiros anos do seu funcionamento (1828-1832). Cfr. Clóvis Bevilaqua, *História da Faculdade de Direito do Recife*, 2.ª ed., Brasília, 1977, p. 103, nota 194b.

12. O P.ᵉ Teodoro de Almeida (1722-1804), na sua *Recreação Filosófica*, obra em forma de diálogo «para instrução das pessoas curiosas que não frequentaram as aulas» e em que, ao longo de quase meio século, à maneira iluminista, procurou divulgar os conhecimentos científicos e filosóficos da época e combater as doutrinas «ímpias» de Helvetius, Voltaire e Rousseau, não poderia deixar de se ocupar do direito e da lei natural.

Entende o P.ᵉ Teodoro de Almeida, como bom racionalista cristão, que o homem é dotado da luz da razão, que não vem dele próprio mas promana de Deus e, como tal, é universal e invariável, porque não sujeita à vontade humana. Esta luz da razão é aquele sentimento geral que os homens sentem em si geralmente e, independentemente da sua vontade, lhes aprova ou condena as suas acções. É essa mesma razão que revela ao homem a lei natural, que Deus inscreveu na natureza, como na razão do homem, ao criá-los. Assim, o que a luz da razão revela ao homem é o mesmo que a Razão Eterna de Deus está ditando, pelo que, sendo os ditames de ambas da mesma natureza, nenhum conflito ou contradição pode haver entre elas.

Convergindo, significativamente, com Ribeiro Sanches, pensava o laborioso oratoriano que dois eram os princípios da lei natural que a razão dá a conhecer ao homem: o de que cada membro da sociedade deve preferir o bem comum ao seu próprio e o de que cada um deve tratar os outros como deseja ser por eles tratado.

A luz da razão ou a lei natural que, por ela, o homem descobre em si, é, no entanto, insuficiente para ordenar e reger a vida social, pois variam de pessoa para pessoa as respectivas interpretações; e, assim, se há ou pode haver acordo quanto aos princípios gerais dessa mesma razão e do direito natural, por uns e outros serem evidentes, já é frequente a divergência ou a discordância nas suas aplicações particulares, tal como pode acontecer que o homem, dominado pelas paixões, tenha o seu entendimento obscurecido e não entenda a lei natural ou erre na sua aplicação.

Torna-se, por isso, necessária a existência de leis positivas, que explicitem as leis naturais e que, sendo acompanhadas de coacção ou sanção, obriguem todos a cumprir os seus ditames.

Pensa também Teodoro de Almeida que, se os homens são, por natureza, todos iguais, não podem viver em total igualdade no plano social, impondo a lei natural que, em qualquer sociedade, haja superioridade e sujeição: será, na família, a autoridade dos pais, e, na sociedade civil, a do legítimo soberano. Deste modo, toda a autoridade legítima vem de Deus, sendo directamente deste que todo o poder provém e não do povo.

Deste princípio de direito natural faz o oratoriano derivar, tal como antes o havia feito Barreto e Aragão, o princípio de que, se todo o poder legítimo vem de

Deus, todas as leis que se fundam nessa autoridade vêm igualmente de Deus, pelo que desobedecer-lhes é desobedecer a Deus ([1]).

13. A concepção filosófico-jurídica de António Soares Barbosa (1734-1801), expressa nos três volumes do seu *Tratado Elementar de Filosofia Moral* (1792), representa, no pensamento português do final do século XVIII, juntamente com as de Teodoro de Almeida e Álvares Fortuna, a reacção contra as formas extremadas do jusnaturalismo racionalista e contra a antropologia que lhe servia de fundamento e que, como acabamos de ver, escasso acolhimento encontrou entre nós, e o regresso a uma posição de cariz marcadamente metafísico-religioso, apesar de ainda tributária de certos pressupostos sensistas.

Partindo do entendimento de que, assim como as ciências têm a sua origem na observação das sensações, também a ciência moral tem o seu princípio na observação da natureza humana, Soares Barbosa inicia o estudo da *filosofia moral teorética* pelo tratamento da *antropologia*.

O homem tem duas naturezas, cujos elementos essenciais são, respectivamente, a *sensibilidade física* e a *sensibilidade moral*. A primeira, que se caracteriza pelo apetite para a felicidade, tem como fim o interesse pessoal; a segunda, que lhe faz sentir o que é justo e injusto, o bem e o mal moral, tem por fim o bem geral dos restantes homens e exprime a sua natureza social.

Estas duas formas de sensibilidade são os primeiros motores da acção humana, que levam o homem a procurar o bem e a evitar o mal, tanto próprios como a respeito da espécie humana, mas não são os seus princípios reguladores absolutos, pois são opostos quanto aos seus fins, que frequentemente estão em conflito.

Também a recta razão, que deve educar e iluminar o sentimento moral, não pode, só por si, ser lei moral reguladora da actividade do homem, já que este é um ser caído e a sua actual natureza é depravada. Daí que tal lei deva ser procurada fora do homem, isto é, em Deus; daí também que não possa haver moral natural ou racional independente da revelação. Assim, o sentimento moral e a recta razão são meros órgãos e promulgadores da lei moral, que só pela revelação divina pode ser dada a conhecer ao homem. De igual modo, no plano ético, o papel da razão não é senão o de esclarecer e educar o sentimento moral e o de, por via dedutiva, extrair dos princípios morais, conhecidos pela revelação, conclusões ou orientações práticas para a vida.

É, assim, na razão e vontade divinas que se encontram o fundamento e o princípio da lei moral, cuja expressão primeira é a *lei da ordem*, que preside a todo

([1]) *Recreação Filosófica*, vol. IX, Lisboa, 1793, pp. 104-126 e vol. X, *id.*, 1800, parte IV. Ver Francisco Contente Domingues, *Ilustração e Catolicismo. Teodoro de Almeida*, Lisboa, 1994.

o universo e define a natureza de cada ser e as suas propriedades. Ao conhecimento desta lei — que anda conexa com a natureza moral do homem — pode este ascender pela observação do universo, a qual lhe revelará que obedece a uma ordem eterna e imutável, estabelecida pelo Criador, em que a cada ente correspondem propriedades específicas e um lugar próprio no conjunto da criação.

Seria nesta lei primeira e fundamental que se fundavam as demais leis que constituíam o direito natural, que eram, como aquela, eternas e imutáveis. Mas, embora os homens sejam iguais em natureza ou essência, são diversas as suas qualidades individuais e a sua posição na sociedade.

Daqui resulta que, sendo os homens iguais na *semelhança dos direitos*, i. e., havendo entre eles uma igualdade formal, derivada de uma mesma natureza social, que a todos é comum, não têm *direitos iguais*, porquanto desiguais são, também, as suas circunstâncias e relações. Segundo Soares Barbosa, há, pois, que não confundir a *igualdade de direito*, resultante da igualdade natural dos homens, e da qual deriva a *igualdade civil ou legal* dos indivíduos considerados como membros da sociedade civil ou política, e que constitui o vínculo e a essência de toda a sociedade política, com a posse de *iguais direitos* por todos os homens.

Da igualdade de direito e da igualdade natural dos homens decorrem certos *direitos naturais inatos*, a que correspondem outros tantos deveres de justiça, como os que respeitam à conservação e aperfeiçoamento do corpo e da alma do homem (direito à vida e à educação do entendimento e da vontade).

A estes direitos inatos contrapõem-se os *adquiridos*, que podem ser *reais* ou *convencionais*, consoante digam respeito às coisas e ao seu uso ou sejam adquiridos por via contratual.

Pensando Soares Barbosa que a sociabilidade é um aspecto essencial da natureza humana e que não pode haver sociedade humana sem que haja entre os homens graus de relação e dependência, não poderia deixar de se opor às concepções contratualistas da origem da sociedade e do poder e de, como a generalidade dos seus antecessores, igualmente sequazes do absolutismo real, sustentar que aquele provém directamente da vontade divina e da lei da ordem pela qual se exprime, sendo, por isso, os príncipes directos representantes de Deus (1).

(1) Cfr. Cabral de Moncada, *Subsídios*, pp. 20-25.

Capítulo Quatro

O pensamento económico português no século XVIII

José Esteves Pereira

1. Do mercantilismo ao livre-cambismo

Em Portugal, o pensamento económico de Setecentos está marcado pela persistência de reflexões de natureza mercantilista que virão a ser discutidas, em parte, pelo ideário agrarista, de sentido fisiocrático, presente nas *Memórias Económicas da Academia Real das Ciências* (publicadas de 1789 em diante) e de outros escritos ([1]). A partir do fim do século são igualmente significativas reflexões livre-cambistas a que não é totalmente estranha a leitura de *A Riqueza das Nações*, de Adam Smith (1723-1790). Neste capítulo farei referência, por fim, à pedagogia do económico, embora não moldada, ainda, institucionalmente. A esse respeito assume especial relevância a leitura e a invocação teórica da obra *Lezzioni di Commercio* (1765) do napolitano Antonio Genovesi (1712-1769) que, pela temática moral de que é portadora, nos permite uma abordagem adequada sobre o juro, a usura e o luxo.

O que caracteriza o pensamento económico português setecentista, de um modo geral, não são sistematizações teóricas acabadas mas, antes, reflexões e observações que as próprias condições políticas e económicas motivaram. No entanto, a quase ausência de sistematização não implica, todavia, falta de consciência teórica nas considerações que os vários autores apresentam e nas soluções que propõem.

É este tipo de pensamento que encontramos em D. Luiz da Cunha (1662-1749), em Alexandre de Gusmão (1695-1753), em Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782) ou em João da Mota e Silva, Cardeal da Mota (1685-1747). Os médicos Ribeiro Sanches (1699-1783) e Manuel Gomes da Lima Bezerra (1727-1806) poderão ser considerados como autores de transição, embora o segundo se apresente como exemplo de persistência retardada de teses mercantilistas.

([1]) Armando Castro, *As Doutrinas Económicas em Portugal na Expansão e na Decadência (Séculos XVI a XVIII)*, Lisboa, ICALP, 1978, p. 84.

Quanto à vigência das ideias fisiocráticas, dos «economistas» ou «seita dos economistas», como no seu tempo foram conhecidos, importa advertir, desde logo, que não há em Portugal uma influência directa das formulações teóricas de Quesnay (1694-1744), de Gournay (1712-1750), de Dupont de Nemours (1739-1817), Mercier-Larivière (1720?-1793 ou 1794) e de muitos outros. As considerações agraristas, na sua maioria de carácter técnico, que se produzem através das *Memórias da Real Academia das Ciências de Lisboa* ou à margem destas reflectem, todavia, em muitos casos, um entendimento da ordem natural das sociedades e a necessidade de compreender a economia, de modo mais autónomo e cientificado. Apenas nas considerações jus-económicas expressas nas *Memórias Políticas sobre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações* (1803-1805), de Joaquim José Rodrigues de Brito (1753-1831), poderemos encontrar uma aproximação mais sistemática.

2. Mercantilismo

O diplomata D. Luiz da Cunha [1] expende as suas ideias económicas em dois escritos: *Instrução Política para Marco António de Azeredo Coutinho* (1738) e na *Carta Escrita de Paris ou Instrução ao Sereníssimo Príncipe D. José para quando Subisse ao Trono* (1747) mais conhecida pela designação de *Testamento Político.* São duas obras que nos elucida sobre as ideias económicas correntes na época embora só no século XX, a primeira, e no século XIX, a segunda, tivessem sido objecto de publicitação impressa.

D. Luiz da Cunha tem uma ideia muito clara das suas referências teóricas e políticas. Pouco propenso à escolástica, o admirador do célebre curso de Medicina da Universidade de Leiden, plasma, no *Testamento Político,* em linguagem médica e cirúrgica, o diagnóstico e a terapêutica desejável, insistindo na observação para a contrapor a todo o tipo de formalismo filosófico ou jurídico: «Grande seria a minha fortuna, se erigindo-me em Médico consultante, ainda que não consultado, e só por amor que tenho ao doente, indico os remédios, que se me oferecem, não aprendidos na escola de Avicena, mas nas Observações que tenho feito em semelhantes enfermidades.» [2] Para explicar o despovoamento utiliza o conceito de *sangria.* No que concerne a modelos de actuação que conduzem o seu raciocínio é aquilo que viu praticar em França, na Inglaterra e na Holanda, com as necessárias adaptações, que lhe serve de exemplo. Sensibilizado pelo jusnaturalismo

[1] Sobre a actividade política e diplomática de D. Luiz da Cunha ver Isabel Cluny, *D. Luiz da Cunha e a Ideia de Diplomacia em Portugal,* Lisboa, Livros Horizonte, 1999.

[2] D. Luiz da Cunha, *Obras Inéditas...,* por António Lourenço Caminha, Lisboa, Imprensa Nacional, 1821, pp. 65-66.

racionalista, na linha de Grócio e de Pufendorf, é inequívoca a sua convicção pela teorização política jusdivinista, em atitude contrapolar da teoria de estado católico-romana, para se rever mais nas concepções práticas de poder absolutista tal como veio a ser concretizada em França a partir de Richelieu, em que o complexo e persistente problema da tolerância religiosa era ingrediente fundamental. A harmonização da esfera política (e económica) com a esfera moral sobrepõe-se à subordinação desta à primeira. Quanto a influências doutrinais contam-se o *Projet d'un dîme royal, avec les reflexions sur le même sujet* (1707), de Vauban, certamente as medidas de Colbert e do Cardeal de Fleury e o P.e António Vieira relativamente ao papel do judeu e cristão-novo na economia do Reino. Atendendo ao seu mercantilismo, não metalista, é bem provável que tivesse reflectido, também, sobre a obra bem conhecida *England's Treasure by foreign Trade* (1664) de Thomas Munn que encontraremos entres os livros de Sebastião José de Carvalho e Melo, em tradução francesa.

D. Luiz da Cunha reflecte, nas suas considerações de teor económico, sobre aspectos estruturais sem esquecer a circunstância do equilíbrio de poderes na Europa do seu tempo. Neste sentido, compreende-se a chamada de atenção relativamente à Espanha, a especificidade atlântica da nossa expansão territorial e suas consequências políticas, económicas e estratégicas. Particularmente sensível aos aspectos populacionistas do mercantilismo («os muitos homens são as verdadeiras minas de um Estado») (1) reflecte sobre um tema que, mais perto de si, fora tratado por Duarte Ribeiro de Macedo no *Discurso sobre a Introdução das Artes no Reino* (1675). O problema da riqueza leva-o a considerar, na reforma tributária que aconselha ao futuro D. José, tendo em conta a escassez de dinheiro, que este «não deve entrar nos cofres reais senão afim de sair deles para os mesmos sujeitos e esta circulação fará a riqueza de todos» (2). O diplomata tem bem presente, acima de tudo, o permanente desequilíbrio da balança de comércio, com um conhecimento meticuloso das exportações portuguesas essencialmente constituídas por matérias-primas e das importações de produtos manufacturados, muitos deles de luxo. O remédio para inverter a situação através da retoma de uma política de manufacturas passaria, em grande medida, pela necessidade de uma política de tolerância para com os judeus onde, a par de considerações de ordem política e moral como a liberdade de consciência e os alvitres de natureza mais teórico, estará sempre presente a constatação de situações concretas como o desmantelamento das manufacturas, sobretudo nas Beiras e em Trás-os-Montes.

(1) Cfr. José Calvet de Magalhães, *História do Pensamento Económico em Portugal. Da Idade Média ao Mercantilismo*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1967, p. 309.
(2) *Ibidem*, pp. 320-321.

Dentro dos esquemas mercantilistas, e por inspiração do que se passava na França, na Inglaterra e na Holanda, D. Luiz da Cunha sugere igualmente a criação de uma grande companhia de comércio que articulasse as vastas potencialidades das riquezas ultramarinas propondo que se viabilizasse um grande entreposto comercial em Lisboa em concorrência com o de Amesterdão. São igualmente referências fundamentais na reflexão mercantilista de D. Luiz da Cunha, o desenvolvimento da agricultura e das vias de comunicação que permitam um comércio interno capaz e a retoma da actividade manufactureira que, em boa hora, o conde da Ericeira encetara. Para esse programa exigia-se a estruturação de uma adequada política proteccionista o que, desde logo, implicava para Portugal limitações às importações de produtos de luxo mediante o reforço das Leis Pragmáticas e o fabrico no país de objectos de substituição como tecidos, coches ou seges, além da restrição da exportação de matérias-primas como a lã.

Como acontecerá com outros economistas, D. Luiz da Cunha analisa a situação portuguesa à luz das consequências tidas por nefastas do Tratado de Methuen (1703), a que convictamente se opôs, e, também à luz das objecções daqueles que argumentavam que se podia comprar mais barato o produto importado que o produzido no Reino. O problema tem de ser visto, hoje, de um modo situado, na medida em que se atenda à análise de conjuntura a que procedeu Jorge Borges de Macedo. Aplicando a interpretação deste historiador, a relação causa-efeito que se depreende da análise de D. Luiz da Cunha, sobre o Tratado, ao assinalar como ruína do sector industrial a entrada dos tecidos ingleses como contrapartida à exportação dos vinhos portugueses não tinha em conta a verdadeira razão do desinvestimento industrial. De facto, o desinvestimento ficava-se a dever essencialmente à extracção do ouro e diamantes do Brasil que vinham permitir o pagamento das importações ([1]). Todavia, independentemente do eventual erro de perspectiva conjuntural é líquido que, conforme foi diminuindo a mineração e verificada a dependência económica portuguesa face à Inglaterra, o essencial das teses mercantilistas de D. Luiz da Cunha se mantem pertinente e veio a corroborar opções de um mercantilismo coerente e desejavelmente estruturante de uma política que conjugasse os aspectos económicos com os sociais. Um terço do país estava concentrado nas mãos do clero e, por isso, preconiza a legislação tendente a proibir, de imediato, a possibilidade de frades ou os conventos herdarem bens de raiz, não deixando de admitir, mesmo, a alienação dos que entretanto tivessem sido adquiridos. Ao lado desta medida, que libertaria riqueza potencialmente produtiva para os herdeiros naturais, importava, igualmente, pôr em prática uma política

([1]) Cfr. J. Borges de Macedo, «Methuen, Tratado de (1703)», in *Dicionário da História de Portugal*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1971, vol. 3, pp. 48-55.

restritiva de ingresso de pessoas de ambos os sexos nas ordens religiosas além de condicionamento na idade de profissão [«porque é comer e não propagar» ([1])]. O próprio clero secular deveria ser objecto de regulação. No conjunto de medidas tendentes a promover actividades económica e socialmente produtivas D. Luiz da Cunha incluía, também, a boa organização do Estado e consequente redução de despesas para obstar às *sangrias* que exigiam convenientes *ataduras*.

D. Luiz da Cunha, cuja obra só muito mais tarde foi publicada, teve oportunidade de ver circular as suas ideias. Aconselhou ao príncipe D. José para futuro ministro dos Estrangeiros Sebastião José de Carvalho e Melo «génio paciente, e especulativo, ainda que sem vício, um pouco difuso» ([2]), que a partir de 1755 teve oportunidade de tomar medidas muitas delas certamente recolhendo alguma inspiração do seu protector. E, como salientou José Calvet de Magalhães as considerações frustes em matéria económica de Luís António Verney, ou as reflexões mais informadas de Ribeiro Sanches influenciado por David Hume, sobre a propriedade dos bens, o trabalho e a indústria devem muito, igualmente, à inspiração do diplomata joanino ([3]).

Alexandre de Gusmão, secretário privado de D. João V, é particularmente conhecido pela negociação do Tratado de Madrid, celebrado em 13 de Janeiro de 1750, que consagrou os limites entre Portugal e a Espanha na América Meridional. A sua reflexão *Cálculo sobre a Perda de Dinheiro no Reino* (1748), divulgada por um público mais vasto que o do seu amigo e correspondente D. Luiz da Cunha, é um texto pequeno, objecto de várias edições adulteradas. Jaime Cortesão procedeu, em 1950, na obra *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750)* à edição crítica de um manuscrito, de princípios de 1749, existente na Torre do Tombo como versão mais fidedigna intitulado *Apontamentos discursivos sobre o dever impedir-se a extracção da nossa Moeda para fóra e Reinos Estrangeiros, por cauza da ruína que dahi se segue, a cujo Papel vulgarmente chamão* O CÁLCULO DE GUSMÃO. Além deste texto, o mais significativo quanto à caracterização das ideias económicas, o diplomata publicou outros trabalhos (alguns igualmente integrados na obra de J. Cortesão) onde é visível a boa capacidade de interpretação dos fenómenos económicos. Essa competência verifica-se nomeadamente em torno do problema do quinto de ouro. Gusmão — a quem D. João V entregou o despacho dos assuntos do Brasil e fez membro do Conselho Ultramarino a partir de 1743 — conseguiu ver substituído o antigo tributo (mediante um sistema que criou e defendeu) por um imposto de capitação. No *Cálculo*, Alexandre de Gusmão retoma a argumentação de D. Luiz da

([1]) D. Luiz da Cunha, *Obras Inéditas*, cit., p. 113.
([2]) *Ibidem*, p. 40.
([3]) José Calvet de Magalhães, *ob. cit.*, pp. 360-385.

Cunha e também a de Duarte Ribeiro de Macedo, sem a mesma amplidão de análise mas, em todo o caso, relevante para a compreensão das concepções mercantilistas que se debatiam em Portugal em meados do século XVIII.

Gusmão revela, ainda, um cuidado grande em basear a argumentação que desenvolve não só através da observação mas também mediante o cálculo. Consonante com o paradigma político que encontramos em D. Luiz da Cunha, manifesta relativa independência de uma leitura moral do económico, como se pode verificar quanto ao problema do luxo. Mas, com mais cautela que o seu amigo, Gusmão, perante a vigilância inquisitorial, avança a opinião de que precisaria de uma «carta de seguro» que nem o Rei lha poderia dar para expor claramente as suas ideias. Sublinhe-se que o *Cálculo* é praticamente da mesma data do *Testamento* de D. Luiz da Cunha e a incontornável realidade que era a Inquisição constituía um obstáculo para a afirmação de uma política que colidiria inevitavelmente com poderosos interesses estabelecidos, nomeadamente se pretendesse a admissão do judeu como imprescindível agente económico. Na análise de Alexandre de Gusmão tomava foros de problema estrutural o esvaimento improdutivo do dinheiro, «sangue da monarquia», sem que se verificasse concomitante entrada prejudicando a balança de comércio. Tipificando a situação económica e financeira portuguesa como *comércio passivo*, o luxo aparece como factor negativo determinante para este desequilíbrio, o que o conduz a aconselhar o expediente de Pragmáticas, tendo colaborado na feitura da que foi determinada em 28 de Maio de 1748. Contudo, as medidas legais repressivas do luxo deveriam ser acompanhadas da erecção de fábricas retomando nas suas considerações as críticas ao nefasto Tratado de Methuen relativamente ao qual não só não teria havido precaução quanto à vigência temporal do instrumento assinado como também, no mínimo, se não procedera a uma limitação de quantidade de panos importados, de modo a permitir que uma quota-parte pudesse ser suprida pelas manufacturas existentes no Reino. Correspondendo esta reflexão a um entendimento teoricamente coerente do mercantilismo é, no entanto, possível enquadrar tal posição, como no caso de D. Luiz da Cunha, na ausência de perspectiva de análise relacionada com o ouro ([1]). A promoção da agricultura nos moldes mercantilistas, bem como a política de comunicações que permitam o desenvolvimento do comércio interno complementam as propostas de Alexandre de Gusmão. Finalmente, matéria por certo susceptível de «carta de seguro», para que a Inquisição o não visse como suspeito, era a denúncia de como eram prejudiciais à República e à Igreja a multiplicidade dos conventos com as consequências bem conhecidas do défice populacional a que acrescia a ociosidade improdutiva.

([1]) Ver supra...

Durante muito tempo, a avaliação das ideias económicas do futuro conde de Oeiras e marquês de Pombal teve como uma das referências o *Discours Polítique sur les avantages que Portugal pourroit retirer de son malheur, dans lequel l'auteur devellope les moyens que l'Angleterre avoit mis jusque là en usage pour ruiner cette monarchie sua desgraça por ocasião do terramoto do 1.º de Novembro de 1755* publicado, anónimo, em Haia, em 1756 e objecto de outras edições francesas antes de ser traduzido em espanhol e português. No entanto veio a provar-se que era um manifesto anti-britânico da autoria de Ange Goudar (1720-1791) (1).

As considerações argutas de Carvalho e Melo, em matéria económica são, em grande parte, o produto de observações pessoais e informações decorrentes da sua actividade diplomática completadas por leitura atenta. *England's Treasure* de Munn, os *Several Essays in Political Arithmetick* de William Petty, várias obras de Davenant, o clássico *Le Parfait Négotiant* de Savary e muitos outros livros de teóricos e práticos do mercantilismo inglês e francês faziam parte da livraria do futuro marquês de Pombal.

A primeira experiência significativa de Carvalho e Melo foi uma enviatura a Londres destinada à resolução do contencioso comercial com a Inglaterra. No contexto das informações de natureza diplomática dos negócios de que estava incumbido emergem interpretações de fundo que interessa seguir. O problema da nocividade do Tratado de Methuen tem para Carvalho e Melo interpretação algo diferente da de Cunha ou de Gusmão. A apreciação globalmente negativa sobre o célebre tratado de 1703 não o impede de pensar que ele seria aplicável numa base de reciprocidade e, por conseguinte, o que se deveria exigir era a denúncia de eventuais incumprimentos, não só do presente, mas de muitos outros instrumentos diplomáticos que o antecedem. No imediato, aproveitaria até a exploração do contencioso bélico entre a França e a Inglaterra mesmo que fosse reconhecida a pouca margem de manobra. Estava todavia diagnosticado, para Carvalho e Melo um problema: a dependência portuguesa relativamente à Inglaterra interpretado de um modo inteiramente novo e objectivo. O futuro todo poderoso ministro de D. José I constatava que, para além das consequências negativas do tratado de Methuen avultava a impotência de Portugal para se afirmar no terreno de uma política comercial internacional competitiva. É nestas coordenadas que reflecte, com pouco optimismo, sobre a decadência real do comércio nacional como se pode ler na *Relação dos gravames que ao comércio e vassalos de Portugal se tem inferido e estão actualmente inferindo por Inglaterra com as infracções que dos pactos recíprocos se tem feito por este segundo reino, assim nos atos do parlamento que publicou, como nos costumes que estabeleceu, e nos outros diversos meios de que se serviu para fraudar os tratados de comer-*

(1) J. S. da Silva Dias, *Pombalismo e Projecto Político*, Lisboa, INIC, 1984, pp. 2-3.

cio entre as duas nações onde, igualmente, induz obstáculos de natureza estrutural, não só no plano da renegociação externa dos tratados mas também nas difíceis condições materiais do país. Para fazer face a esta situação de gravame, Carvalho e Melo vem invocar o novo direito das gentes, particularmente o *Droit de la Nature et des Gens*, de Pufendorf ([1]). O que resulta da análise do diplomata quanto à inversão de procedimentos expressa-se pela convergência de opiniões expendidas, quer por D. Luiz da Cunha quer por Alexandre de Gusmão, nomeadamente a captação do judeu que detinha um papel importante no comércio internacional, a luta contra o contrabando do ouro e de pedras preciosas do Brasil e o estabelecimento de companhias monopolistas de comércio, de inspiração colbertista. Para Carvalho e Melo a opção a seguir é um modelo de potência à escala das possibilidades portuguesas com uma adequada articulação de comércio, navegação e indústria, superando a teoria e prática bulionista de entesouramento, de modo a fundar a riqueza no desenvolvimento dos recursos nacionais, prestando atenção reforçada ao problema da população e à promoção do trabalho. Completavam estas medidas o fechamento do Brasil ao comércio estrangeiro, a protecção alfandegária das produções nacionais e a promoção de condições do comércio interno.

No âmbito das ideias mercantilistas setecentistas devemos atender, ainda, a João da Mota e Silva (1685-1747), Cardeal da Mota, secretário de Estado de D. João V que, no *Parecer sobre a instalação em Lisboa de uma manufactura de sedas* (1734) correlaciona o «desentranhamento» do ouro brasileiro — que não se constitui em reserva, antes passa para estranhos — com a oportunidade de se criar uma «Fábrica Real» de sedas que veio efectivamente a construir-se, no Rato, dirigida pelo francês Godin. A protecção régia a esta iniciativa é contemporânea de muitas outras, embora, segundo Jorge Borges de Macedo, todas se caracterizem pela improvisação ([2]). Importa considerar, também, dois autores de transição a quem interessaram matérias económicas: António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783), a que já aludi e Manuel Gomes de Lima Bezerra (1727-1806), ambos médicos. O primeiro, com vasta aceitação na Europa culta do seu tempo, partilha de concepções mercantilistas como se verifica pela defesa do sistema da balança de comércio, o populacionismo, a denúncia do excesso de religiosos e a criação de fábricas. A particular atenção que, no seu entender, deveria ser prestada ao Ultramar motiva-o a sugerir o estabelecimento de *Colónias de Comércio*, como poderia ser a do Maranhão, mediante uma política adequada de fixação. Há em Sanches, todavia, já

([1]) *Ibidem*, pp. 65-67.

([2]) J. Borges de Macedo, *Problemas de História da Indústria Portuguesa no Século XVIII*, Lisboa, Querco, 2.ª ed., 1982, p. 72.

muitas sugestões fisiocráticas, especialmente quando se refere ao arroteamento de terras incultas e ao imposto único. Importa considerar a este respeito o seu escrito *Da utilidade e necessidade da agricultura em qualquer estado político, das causas da sua perda e dos remédios para se aumentar em Portugal* (1751) ([1]).

Armando Castro inclui na sua obra *As Doutrinas Económicas em Portugal na Expansão e na Decadência,* Manuel Gomes da Lima Bezerra (1727-1806) como um autor que, cronologicamente «situado já na transição para a contemporaneidade, pertence, no entanto, pelas suas concepções económicas, à época anterior». Nos dois volumes de carácter miscelânico *Os Estrangeiros no Lima* (o primeiro volume é de 1785), o autor reúne em colóquio diferentes personagens, de algum modo heterónimos do autor. No entrecho do colóquio que se passa na Ribeira Lima, entre várias matérias, emergem considerações de carácter económico que estão especialmente concentradas no Dialogo II intitulado *Generalidades do Comércio.* Em época de leituras «fisiocráticas» projecta-se nas considerações expendidas uma significativa informação mercantilista pondo frente a frente, de um modo paradigmático, um «francês», «um italiano», um «inglês» e um «espanhol». Mas é sobretudo através do inglês Clarck em confronto com o espanhol D. Hugo que vemos surgir a valorização «nobre» do comércio propiciador de «status». Os temas e os problemas mercantilistas da população, a apologia do trabalho como fonte e valor de riqueza, a crítica à ociosidade e a denúncia do luxo improdutivo são notas caracterizadoras da abordagem empreendida onde se denota a presença da *Noblesse Commerçante* do Abade Coyer (1707-1782). A obra de Gomes Bezerra é contemporânea da publicação das *Memórias Económicas* da Academia das Ciências, não tendo o autor colaborado nelas. Mas, não obstante persistências mercantilistas na obra de Bezerra, muitos dos temas e preocupações relativos ao levantamento de recursos, ao equilíbrio sectorial (a Agricultura e o Comércio) e especialmente o clima de entusiasmo agrarista a que não é estranha a criação da Sociedade dos Bons Compatriotas Amigos do Bem Público (mais conhecida posteriormente por Sociedade Económica de Ponte de Lima), para que foi convidado, aproximam o autor de interesses comuns de natureza económica, na época, em Portugal ([2]).

3. Ideias fisiocráticas em Portugal

Não é isenta de polémica a caracterização, sem mais, de uma efectiva vigência teórica da escola fisiocrática em Portugal ([1]). Se é inquestionável a atenção prestada à agricultura em finais do século XVIII e a significativa produção de memorialismo agrarista, pode sempre discutir-se a existência de um corpo de doutrina. A este propósito, o significativo desenvolvimento da história do pensamento económico nas duas últimas décadas e a publicação de um «corpus» de economistas portugueses, da responsabilidade de José Luís Cardoso, em que figuram as *Memórias Económicas da Academia* e as *Memórias Políticas* de Joaquim José Rodrigues de Brito, terão permitido, em todo o caso, fazer uma contextualização do que existe de fisiocrático, ou não, em alguns autores de transição do século XVIII para o século XIX. Mais evidente que a filiação, produção, afastamento ou aproximação do pensamento fisiocrático deve-se atender ao condicionamento mental ilustrado em que se inscreve a cientificação do económico e sua incorporação autónoma dentro de valores aceites numa época em que o interesse por matérias crematísticas acompanha uma significativa época de crescimento económico. O que vai ressaltar na textualidade económica não será tanto a correlação teórica fisiocrática, mas antes a emergência de uma preocupação crescente pelas actividades produtivas, pelo estudo monográfico em que se detectam carências estruturais e se apontam soluções pela planificação do levantamento e sistematização de recursos tal como viria a ser delineado na *Memória sobre o modo de formar um plano de estatística de Portugal,* redigido por Manuel de Almeida, 1.º conde da Lapa (1784-1832),

No amplo levantamento de carências estruturais de ensino e cultura ocorrido com a publicação do *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), de Luís António Verney, além da fragilidade de argumentação na matéria, por parte do autor, é muito difícil encontrar algo que toque o económico enquanto conteúdo operacional de uma nova injunção de mentalidade e o mesmo se pode dizer da polémica subsequente que se gerou. Será já na gestão pombalina, com os problemas decorrentes da acção jesuítica no Paraguai, que se verifica alguma visibilidade de questões que passam do domínio político-religioso para o campo do económico, como valor independentizado dos temas de moral. É possível acompanhar esta emergência de *res oeconomica* pela contraposição à leitura aristotélico-escolástica do crematístico enquanto boa disposição das sociedades particulares ou, em contexto mais amplo, no âmbito pedagógico da Filosofia Moral desenvolvida através do ensino da ética, da jurisprudência natural, da economia e da política a que me refiro no fim do ca-

([16]) Rui Santos, «A nuvem por Juno? O tema da fisiocracia na historiografia do pensamento económico português», in *Análise Social,* vol. XVIII (121) (2.º), pp. 423-443.

pítulo, a propósito da influência de António Genovesi. Igualmente se verifica uma nova abordagem do problema da usura, assunto de complexa e vasta dimensão, que deu origem a significativa literatura e estudo no século XVIII, sem esquecer a carga polémica que lhe está ligada. Cumpre lembrar, a título de exemplo, a obra de Frei Manuel de Santa Ana, *Reflexões sobre as Usuras do Mútuo*, publicadas em 1787 e a atenção prestada ao problema por Pascoal de Melo Freire nas *Institutiones Iuris Civilis Lusitani* (1797). O que, todavia, surge como decisivo, como se pode observar no discurso dos memorialistas é a evidência da incorporação do económico na escala geral de valores e no que aos juros especialmente diz respeito, a aceitação da ordem natural das coisas. Tomás António Villa-Nova Portugal (1755?-1839) influenciado pela teorização expendida em *L'Esprit des Lois* de Montesquieu, pondera que: «Assim que o haver taxa de juro seja útil para a cultura é hoje sem questão; porém se o ser mais alta ou mais baixa, a oprima, ou favoreça é uma das questões mais controversas» (1). Aliás, no mesmo sentido, a agricultura, de um ónus de quase serviço prestado ao todo da comunidade tendia a transformar-se numa componente paralela do rendimento global, através de uma renda compatível e possibilitadora de propriedade produtiva («a taxa dos juros como rendimento dos fundos fictícios há-de ser igual ao resultado do valor e da produção dos fundos naturais» (2).

No que respeita à cientificação do económico há que levar em linha de conta o investimento crescente das ciências físico-químicas e da matemática desenvolvidas desde a segunda metade de Setecentos e que a Reforma pombalina da Universidade institucionalizou. Na sequência desse incremento científico vieram a aparecer estudos botânicos e mineralógicos, levantamentos sobre as pescas e «viagens filosóficas». As medidas de reforma pedagógica subsequentes, como foi o caso da criação da cadeira de Agricultura e de Botânica, significativamente arredando a Filosofia Racional e Moral do primeiro ano do curso de estudos filosóficos, para o Colégio das Artes, serão contemporâneas da actividade da Academia de Ciências de Lisboa, fundada em fins de 1779. A instituição criada pelo duque de Lafões recebeu muitos dos professores da reforma pombalina constatando-se, no que concerne às matérias económicas, o predomínio da observação, da experimentação e da sistematização. No *Discurso Preliminar* de José Correia da Serra, texto especialmente concebido para explicar o programa das *Memórias*, consagra-se a importância da História Natural como ciência adequada ao conhecimento da terra que se habita sem a qual tudo se ficará devendo «aos acasos», impondo-se igualmente a aplicação dos conhecimentos metódicos das ciências exactas e da natureza a uma

(1) Tomás António Villa-Nova Portugal, «Memória sobre os juros relativamente à cultura das terras», in *Memórias Económicas da Academia Real das Ciências de Lisboa*, Lisboa, Banco de Portugal, 1991, t. III, p. 170.

(2) *Ibidem*, p. 168.

tecnologia capaz, a que chama *artes*. O cuidado posto na observação e na experimentação, a atenção a uma nomenclatura sistemática encontram-se, efectivamente, a cada passo no memorialismo académico ou em textos de incidência mais política como o *Despertador da Agricultura* (1782) de Luiz Ferrari Mordau.

Importa recordar ainda, antes e depois de 1789, data em que surge o primeiro volume das *Memórias Económicas*, o tom didascálico de alguns poetas, que encenam o gosto pela botânica e pela agricultura. Querendo tornar mais viva a leitura naturalista e pastoral de Ovídio, de Horácio, de Gessner ou o didactismo de Delille, Castel ou Rosset declaram empolgados, como acontece com José Agostinho de Macedo, em alusão que tem a ver tanto com Roma como com o exaurir do ouro de Minas, que «Se teve dias de Ouro, os dias foram /Em que Fabrício, Cincinato e Curio /O timão da República sustinham /E passavam da púrpura à charrua» ([1]).

O discurso económico é igualmente mobilizado para discussões de legislação como aconteceu durante a polémica do *Novo Código*. No âmbito das censuras ao Plano de Pascoal José de Melo Freire deparamos com uma reflexão de António Ribeiro dos Santos em que já não se prescinde da vigência axiológica do económico na intersecção de uma formulação científica adequada: «Em todos os reinos, maiormente nos impérios agricultores, comerciantes, marítimos, e com domínios e possessões remotas, como o nosso, é necessário exercitar os homens ao estudo das ciências naturais, que são as que mais servem para a agricultura e indústria nacionais, para as artes domésticas, para o comércio e navegação, para a mineralogia das colónias, e para a riqueza, sustentação e forças públicas do Estado, coisas que se não podem conseguir nem pela ciência teológica, nem pela ciência jurídica. É uma regra certa e reconhecida hoje dos políticos, que, na situação actual das nações, não pode haver nem grandes forças, nem verdadeira opulência naquele Estado em que se não trabalhar bem na física e na economia.» ([2])

Sem a preocupação de apresentar, ou mesmo personalizar, o vasto manancial de problemas que se desenvolvem ao longo das *Memórias Económicas* é, todavia, possível organizar o seu acervo enquadrando-o nalguns temas a meu ver fundamentais: *a)* o papel do Estado, *b)* as medidas de liberalização comercial e administrativa e *c)* o papel da propriedade produtiva a par de uma intenção de equilíbrio sectorial. A colaboração de Domingos Vandelli (1735-1816) merece, todavia, pela abrangência das suas reflexões uma atenção especial. Como já foi afirmado, muitas das considerações dos memorialistas da Academia, preferencialmente centradas em aspectos práticos de ordem técnica ou de dispositivos jurídicos, não decorrem

---

([1]) José Agostinho de Macedo, *A Meditação*, Lisboa, Impressão Régia, 1813, p. 127.

([2]) António Ribeiro dos Santos, *Notas ao Plano do Novo Código de Direito Público de Portugal do Doutor Paschoal José de Melo...* Coimbra, Imprensa da Universidade, 1844, p. 46.

de uma fidelidade de escola, de tal modo que as pudéssemos vincular facilmente a uma influência teórica directa do *Tableau Économique* de Quesnay e a aprofundamentos sobre o *produit net*, (a parte da riqueza produzida que excede a consumida no processo de produção). De uma forma geral, as referências que permitem maior acercamento de teses fisiocráticas têm a ver com mecanismos de liberalização de trocas sem consciência total do *leitmotiv* fisiocrata do *laisser faire*. O conjunto de memórias destinadas ao estudo das carências e apresentação de soluções para a agricultura e para outros sectores económicos permite, no entanto, definir um significativo corpo de reflexões que melhor se enquadram no âmbito do reformismo próprio do absolutismo esclarecido com o qual a fisiocracia, em geral, se conexiona. No *Discurso Preliminar* de José Correia da Serra a que já me referi está presente todo o sentido pedagógico da Ilustração que solicita o Estado para acompanhar um programa reformista. O poder e o saber, dariam unidos os seus frutos, o primeiro removendo obstáculos, o segundo instruindo o proprietário agrícola e o industrial. E, embora as coordenadas político-económicas do pombalismo, ainda muito presentes na memória dos que escrevem no reinado de D. Maria I, fossem estruturalmente mercantilistas, não foi impossível fazer uma leitura agrarista de algumas medidas josefinas, mesmo que envolvessem eventuais contradições. O confronto que, por vezes, se verifica sobre o negativo da gestão dos tempos de D. João V prova a adequação de um modelo de Estado com um relativo acabamento teórico, que surgiu na época D. José I. Mas, não obstante o patente sentido ecléctico das concepções, as medidas de libertação comercial e administrativa preconizadas e o papel da propriedade produtiva que transparecem de muitas das considerações do memorialismo e do projectismo académico definem uma incontornável simpatia fisiocrática, mesmo quando não sejam significativos, nem a informação, nem o aprofundamento teórico.

Um dos aspectos que melhor define a fisiocracia é a liberdade da terra, a par da melhoria de cultivo, boas comunicações e outros factores de optimização. Para tanto, deparamos com inúmeras propostas, elaboradas pelos agraristas académicos, destinadas à racionalização do mercado e à intensidade da circulação geradora de lucro. Villanova Portugal, ao opor-se à sazonalidade das feiras ou à troca directa avoca, de novo, para a sua argumentação, Montesquieu, como já o fizera sobre o juro, sublinhando que era «frívolo regular o patriotismo pelos marcos que dividiam os territórios», contrapondo aos vícios do sistema feudal, a cidadania exemplar dos romanos, isto é, um ordenamento de espaço racionalizado [1]. A prática redu-

[1] Tomás António Villa-Nova Portugal, «Memória sobre a preferência que entre nós merece o estabelecimento dos mercados ao uso das feiras de ano para o comércio intrínseco», *Memórias Económicas da Academia Real das Ciências de Lisboa*, Lisboa, Banco de Portugal, 1991, t. II, p. 10, nota 9.

tora do particularismo, intentado pelo absolutismo josefino, ao remover alguns privilégios e ao normalizar presuntivas isenções consuetudinárias e locais, apresentasse, por seu turno, no académico Gomes de Oliveira como motivo de reparo à «rivalidade feudal das terras» ([1]), crítica a que as medidas legislativas para a reforma do regime de forais, mais tarde, em 1808, dariam nova dimensão.

O problema da propriedade e da sua optimização constitui, igualmente, um tema fulcral. E, se é certo que só com Joaquim José Rodrigues de Brito o assunto é sistematizado, depois da menção programática de Correia da Serra, apelando para o papel que cabe ao proprietário rico e esclarecido, encontramos Sebastião Francisco Mendo Trigoso (1773-1821), conhecedor do capitalismo agrário inglês, a defender a prática de *enclosures* que traduz por tapume.

Constitui, finalmente, referência essencial, nas *Memórias*, a consciente aceitação e promoção de um equilíbrio sectorial. No período que vai de 1789 a 1815, ao longo do qual se publicaram nas *Memórias*, lê-se entre nós Adam Smith que acompanha em sugestão teórica as *Lezzioni di Commerzio*, de Antonio Genovesi, autor mais conforme aos interesses do absolutismo esclarecido que os académicos aceitam e de que falarei ainda. O pensamento do autor de *Wealth of Nations*, porém, não deixaria de se adequar ao eclectismo das opções teóricas, muito confrontadas com as realidades estruturais do país e com situações próprias de conjuntura, como se poderá ver pela trajectória de pensamento de D. Rodrigo de Sousa Coutinho. De facto, a influência que teve o mercantilismo tardio de Pombal, o «Colbert português», explica hesitações como as de Vandelli, entre o agro e a fábrica, entre a renda fundiária e o lucro empresarial. Portugal vivia, por volta de 1789, na esperança de um arranque económico que saiu frustrado ainda no tempo da publicação dos dois últimos volumes das *Memórias*, o que não invalida o que de mais importante existe na elaboração dos académicos, ou seja, a consciência dos obstáculos ao processo económico, quer para o desenvolvimento agrícola quer para o desenvolvimento industrial e comercial. Daí veio a resultar o interesse pelo condicionamento harmónico do rendimento comercial ou industrial (rendimento de «fundos fictícios») com o rendimento fundiário (rendimento de fundos naturais), desiderato que podemos encontrar em lúcida análise de Villa-Nova Portugal ([2]). Como já se disse, Domingos Vandelli merece uma referência especial. Convidado por Pombal para leccionar no Colégio dos Nobres, professor de Química e História Natural, cria o Horto Botânico, o Laboratório Químico e o Museu da Universidade e tem um

([1]) Joaquim Pedro Gomes de Oliveira, *Memórias Económicas da Academia Real das Ciências de Lisboa*, Lisboa, Banco de Portugal, 1991, t. III, p. 222.

([2]) Tomás António Villa-Nova Portugal, «Memória sobre os juros relativamente à cultura das terras» in *Memórias Económicas da Academia Real das Ciências de Lisboa*, Lisboa, Banco de Portugal, 1991, t. III, p. 168.

papel sobremaneira activo na criação da Academia das Ciências onde expende os seus pontos de vista económicos através da publicação de alguns dos seus escritos. Para José Luís Cardoso, o seu mais profundo conhecedor: «Os escritos de Vandelli destacam-se de forma nítida por entre a abundante literatura de teor económico produzida sob a égide da Real Academia das Ciências. Da sua pena saíram textos programáticos e orientadores do que viria a constituir-se como um dos mais importantes núcleos documentais para o estudo da economia e do pensamento económico português na fase final do antigo regime.» (1) O conjunto de *Memórias* de Vandelli estabelece efectivamente de modo claro um diagnóstico de carências estruturais e conjunturais complementadas com propostas de actuação como acontece com a *Memória sobre a preferência que em Portugal se deve dar à agricultura sobre as fábricas*, a mais conhecida e citada e em que é notório o cuidado epistemológico e metodológico: «Sendo certo, que todos os ramos da economia civil, para que esta seja útil ao reino, devem ser regulados por princípios deduzidos de uma boa aritmética política; assim não se devem seguir sistemas, sem antes examiná-los, e confrontá-los com as actuais circunstâncias da nação.» (2) Acrescerá a esses pressupostos, na óptica de Vandelli, a necessidade de se encontrarem meios humanos habilitados para o levantamento sobre a agricultura (com os primeiros resultados propiciados em 1787), sobre as fábricas, sobre a povoação, o comércio, as rendas e as despesas públicas. Vandelli tinha igualmente em mente a promoção das viagens filosóficas para o levantamento científico das riquezas vegetais e minerais. Definindo com clareza a vinculação reformista pombalina ao «sistema de Colbert», toma em boa conta que, não obstante se terem subministrado somas consideráveis aos fabricantes, nem por isso se desatendeu a agricultura. Nesse sentido justificar-se-ia prosseguir o reformismo de matriz pombalina através de um exame do estado actual da nação. Quanto às linhas essenciais do pensamento económico de Vandelli avulta a constatação paradoxal de se não poder deixar de considerar a interdependência da agricultura e da indústria, embora seja perniciosa a anteposição desta à agricultura. Trata-se de argumentação que ilustra com a experiência francesa de Colbert e Sully, tema a ser retomado por Rodrigues de Brito, tornando-se de qualquer modo evidente que a produtividade da agricultura que enuncia significa, em todo o caso, uma vinculação clara ao fisiocratismo. Entre as constatações mais

(1) José Luís Cardoso, «Domingos Vandelli», in *Dicionário Histórico de Economistas Portugueses*, Lisboa, Temas e Debates, 2001, p. 339; confrontar do mesmo autor, *O Pensamento Económico em Portugal nos Finais do Século XVIII (1780-1808)*, Lisboa, Editorial Estampa, 1989, pp. 57-79.

(2) Domingos Vandelli, «Memória sobre a preferência que em Portugal se deve dar à agricultura sobre as fábricas», in *Memórias Económicas da Academia Real das Ciências de Lisboa*, Lisboa, Banco de Portugal, 1991, t. I, p. 185.

negativas e as opções desejáveis figura, ainda, para Vandelli, no primeiro caso, a oposição ao monopólio exemplarmente expresso no contrato exclusivo do comércio colonial e, no segundo, a adesão irrestrita à liberdade do comércio quer interno quer externo.

De teor sistemático e elaborada à margem do ambiente memorialista é a obra do Professor de Leis da Universidade de Coimbra, Joaquim José Rodrigues de Brito intitulada *Memórias Políticas sobre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações e principalmente de Portugal*, em número de seis, organizadas em três volumes. O fisiocrata Rodrigues de Brito aprecia positivamente a reforma pombalina da Universidade ao dizer que o «senhor Rei D. José foi necessitado a criar, como de novo, Portugal...» [1] e insere-se nas correntes de pensamento dos fins do século XVIII em linha que, vindo de Locke, passando por Condillac, desagua no utilitarismo benthamiano que já não o influencia. Tendo sido, porventura, quem primeiro em Portugal se referiu ao transcendentalismo kantiano — mediante a leitura da *Deduction Transcendantale* de Kant, de Charles de Villers (Metz, 1801) — faz menção das leis gerais residentes em nós independentemente do modo por que se percebem. Mas a sua perspectiva gnosiológica de inspiração condilaciana e declaradamente anticartesiana, leva-o a verberar que «os homens sempre tiveram uma natural propensão para o idealismo intelectual — ou seja — passam a vida em não crer o que vêem e adivinhar o que não vêem» [2]. Rodrigues de Brito com um conhecimento vasto e actualizado da bibliografia económica parte, pois, de uma perspectiva de análise sensista e serve-se do *Traité des Systhèmes* de Condillac para estabelecer parâmetros rigorosos de análise no campo das ciências morais e políticas que se projectem em legislação: «Por certo se não devia admitir na política uma só palavra sem primeiro se explicar o seu sentido, e acepção devendo-se notar qualquer restrição ou ampliação, que depois se lhe fizesse.» [3] Entretanto, através do conceito de *maior valor político*, sinónimo de utilidade, pretende fundamentar a Moral e o Direito e determinar o *justo uso*, o *justo trabalho* e a *justa concorrência*. Sempre dentro das preocupações sistemáticas, mas a que não falta a justificação histórica na argumentação expendida, o *maior valor político* constitui a base de determinação das leis, que se especificam através de quatro sistemas fundamentais de legislação: sistema *agrário*, do *comércio*, da *indústria* e da *propriedade* de que, por sua vez, dependem sub-sistemas, bases subalternas de legislação. O *maior valor político* aparece como conceito operacional na obra de Rodrigues de Brito para permitir uma análise consequente do próprio valor económico e definir o que seja

[1] Joaquim José Rodrigues de Brito, *Memórias Políticas sobre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações (1803-1805)*, Lisboa, Banco de Portugal, 1992, p. 54.
[2] *Ibidem*, p. 27, nota 3.
[3] *Ibidem*, p. 13.

riqueza. Em sentido geral, toda a espécie de valor político se poderia calcular em moeda metálica. No entanto, o valor económico propriamente dito, subjectivisticamente entendido, define-se pela qualidade que os homens dão ou devem dar à produção. São causas de valor o uso, o trabalho e a concorrência (e subsidiariamente a venda ou permuta), interactuantes, embora a causa decisiva para a sua fixação (real, natural, venal ou mercantil) resida na concorrência.

Este delineamento britiano do valor, a que não foi estranha a influência de Canard [1] apresenta-se, ainda, como argumentação à teorização de Adam Smith sobre a questão. Brito considera que este, na esteira dos fisiocratas, ao deduzir o valor das despesas úteis que resultavam do trabalho agrícola, mais não fazia do que exprimir uma verdade tão indiscutível quanto inútil, dado ser a concorrência e a necessidade que imprime visível e externamente o valor às coisas. Numa implícita interpretação subjectiva do valor económico, para ele, a medida real do valor de troca não é o trabalho mas sim a concorrência no mercado onde se tenderá a esbater a excessiva diferença entre o preço real e o preço natural. Todavia, o equilíbrio que no mercado tende a verificar-se deve ser incentivado pelo governo mediante legislação que interprete a ordem natural das coisas. Pela sua formação e convicção, Rodrigues de Brito não avança uma explicação sobre a auto-regulação da oferta e da procura, além de a concepção dinâmica de enriquecimento expandida por Adam Smith, consubstanciada na acumulação de capital, não lhe merecer especial interesse. Definido o quadro operatório do valor político, Rodrigues de Brito teoriza sobre a riqueza, deduzindo-a logicamente do preço de mercado: «*O Homem rico ou a nação rica é sempre aquela que tem no seu domínio maior soma de valores venais* [= de mercado], *com que pode trocar* [descontado o consumo] *maior soma de outros valores iguais.*» [2]

Dentro da arquitectura de argumentação o sistema fundamental é o agrário, o que denota uma incontornável filiação fisiocrática. Vem, depois, o comércio estritamente ligado à circulação dos produtos agrícolas e o sistema da indústria. Rodrigues de Brito, a propósito deste tema, interessa-se por encontrar uma razão para o sucesso colbertista, mostrando que o condicionalismo favorável das medidas de protecção à agricultura de Sully que antecederam a gestão do ministro de Luís XIV é que viabilizaram o arranque manufactureiro da França. O quarto sistema, englobando a propriedade da pessoa, dos direitos sociais e dos bens, exprime a «ordem natural» da sociedade consagrando universalmente «o meu e o teu» que se lhe afigura a base indispensável para que as nações subsistam. Em contraponto

[1] Sobre a influência de Nicolas-François Canard e da sua obra *Principes d'Économie Politique* (1800), ver J. L. Cardoso, *ob. cit.*, pp. 276-279.
[2] Joaquim José Rodrigues de Brito, *ob. cit.*, p. 97.

à defesa da propriedade individual, o jurista aproveita a ocasião para fazer uma crítica frontal à comunhão de bens defendida por Mably.

Rodrigues de Brito dedicou uma das *Memórias*, a IV, aos metais preciosos e a V ao problema da moeda em extensas análises de natureza histórica e quantitativa que servem de suporte analítico para a sua teoria de valor através do estudo de preços onde concomitantemente se procede à desfundamentação da teoria e prática do mercantilismo metalista.

Como tive oportunidade de referir, há no pensamento de Rodrigues de Brito uma articulação essencial entre economia e legislação que vem a ser tratada com significativa pertinência especulativa e que não é possível desenvolver integralmente no âmbito deste capítulo. Para Rodrigues de Brito, a Moral Natural, expressão da Moral Divina e Universal, preexiste ao Direito Natural e fundamenta-o. Saliente-se que as concepções ético-religiosas de Brito se definem por uma correcta articulação do espiritual e do temporal e pelo que uma tal concordância importa para a consolidação do «edifício da sociedade civil». A religião é sempre um necessário vínculo que une os cidadãos à observância das leis. Esta ordenação harmonizadora, de profundo sentido cristão, que deve marcar a conduta dos homens e das nações, vem a exprimir-se num Código de Razão, ou da Humanidade que fundamenta o Direito, expressão do Direito Divino Natural de que promanam as leis positivas. Brito ordena o campo do Direito através da *Economia Política* ou *Direito Económico Político* que trata das leis de *Direito Público* e tendem a enriquecer a nação, do *Direito das Gentes*, que trata dos direitos e deveres mútuos das nações, consideradas como pessoas morais, formalidades das cortes e seus representantes e das razões e interesses ocultos e públicos entre os soberanos, do *Direito Público* que versa sobre os direitos e os deveres mútuos dos soberanos e dos vassalos e, por fim, da *Filosofia Moral* que, compreendendo os deveres para com Deus e para connosco, vem a pertencer, de um modo mais amplo ao *Direito Natural Particular*.

Nesta arquitectónica, como vemos, a *Economia Política* aparece em primeiro lugar, em hierarquização que se projectará no relacionamento das diferentes esferas do *Direito Natural*. E, assim, à *Economia Política* ou *Direito Económico* corresponde o *sistema agrário* enquanto sistema fundamental de legislação. O *Direito das Gentes* e a *Filosofia Moral* articulam-se respectivamente com o *sistema de comércio* e com o *sistema da indústria*. Quanto ao *Direito Público*, entra em correspondência, indiferenciadamente, com os três primeiros sistemas, enquanto que o *Direito Natural Particular*, enquadrando as obrigações dos homens entre si, corresponde ao *sistema de propriedade*. Apesar do aparente artificialismo sistemático há uma justificação e compaginação histórica possível para tal articulação que lhe mereceu o necessário desenvolvimento. A hierarquização e preferência estabelecidas e a imprescindibilidade da *Economia Política*, correlacionada com o domínio do que

considera como *Direito Económico Político* aparecem intencionadas a um novo método legislativo que, para o autor, significava inverter uma metodologia algo formalista (refere-se ao *seco positivo*) para passar a ser um conjunto de dispositivos de efectivo reformismo que permitisse ao Príncipe promover a confecção de leis conformes à felicidade do Homem. Ao mesmo tempo, e no mesmo sentido das motivações do *Novo Código,* cujos trabalhos se encontravam então num impasse, a proposta de Brito significaria organizar muito do fecundo avulso legislativo pombalino em conjunção com uma reforma de legislação que a prática do absolutismo exigia. Daí que a *Economia Política* surgisse como uma ciência determinante para toda e qualquer acção do Estado e dos agentes sociais, económicos e políticos.

4. No limiar do livre-cambismo

José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1742-1821), nascido no Brasil, em Campos de Goitacás, senhor de engenho de açúcar, Bispo de Pernambuco, de Bragança e Miranda e de Elvas, e último Inquisidor-Mor, de 1817 a 1820, é um autor significativo, não tanto por avançar algo de inovador, pois até plagiou, sem justificação, as *Instituições Políticas* de Bielfeld, mas pela ressonância das propostas económicas que veiculou na transição de Setecentos para o século XIX. O *Ensaio Económico sobre o Comércio de Portugal e Suas Colónias* teve uma difusão impressionante com traduções em inglês, alemão e francês. Este antifilosofista, modelo típico de ilustrado católico, envolvido em demandas e polémicas, filho de senhor de engenho e ele próprio entregue à lavoura, participou de uma época em que se começava a implantar a indústria açucareira na região em que nasceu. Em 1791 publica *Memória sobre o Preço do Açúcar* na qual a invocação da riqueza pela agricultura é de molde a ver uma simpatia fisiocrática servindo de argumento para justificar a inconsistência de uma economia baseada no ouro, na altura em que a mineração decaía. A admissão da escravatura expendida na *Análise sobre a Justiça do Comércio do Resgate dos Escravos da Costa de África* (1807) é, por sua vez, essencial para definir o ideário político-económico do autor. Opondo-se frontalmente às ideias de d'Holbach desenvolvidas no *Systhème de la Nature* e à Revolução Francesa, no seu todo, discorre sobre o pacto social defendendo que «a liberdade dos homens no estado de sociedade não é nem pode ser absoluta mas sim restrita aos limites marcados pelas leis da mesma sociedade» [1] de tal modo que a necessidade da

[1] José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, «Análise sobre a justiça do comércio do resgate dos escravos da costa da África», in *Obras Económicas de J. J. de Azeredo Coutinho,* São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1966, p. 239.

existência do homem, que «no estado da sociedade estabeleceu a justiça do direito de propriedade, foi também a mesma que no estado da sociedade estabeleceu a justiça do direito de escravidão» (1). A argumentação a que procede, a que não era alheio o interesse dos lavradores e dos comerciantes do açúcar, permite acentuar, também, a defesa da ordem social e da autoridade do *príncipe* esclarecido. O comércio de resgate que defende não estava, para ele, aliás, isento de considerações morais, reconhecendo sem reservas a dignidade humana do escravo que devia ser protegido, mas como em outras situações contemporâneas que foram objecto de aparente confronto entre a moral e a economia, ou mesmo a política, é num princípio de harmonização e não de subordinação à ética que entende a licitude de tudo aquilo que reverte em benefício para a sociedade, quando não infrinja nem a Religião nem as Leis. Esta situação compaginável com a questão da pobreza, no mesmo autor, reconduz-nos ao sublinhado da valoração do económico e de um posicionamento relativamente a uma ética marcada pelo apreço do trabalho que não tem de ser exclusivamente pautado pelo espírito de capitalismo, tal como Max Weber ou Tawney o estudaram. A emergência do económico verificou-se, também, à luz de uma harmonização de interesses espirituais e políticos no seio das sociedades de confissão católica. Ou como dizia o beneditino Frei José da Expectação nas *Direcções* que escreveu para a Sociedade Económica de Ponte de Lima «religião e política verdadeira têm conexão mútua e inseparável, pois ambas são nascidas do mesmo Criador que nunca pode ser contrário a si mesmo» (2). É dentro de coordenadas mentais como estas que o último Inquisidor-Mor defende as suas convicções e análises de foro económico. Admite algumas teses mercantilistas, como a do monopólio colonial em geral, mas, por outro lado, defende a liberdade de comércio para alguns produtos como o sal. A atenção que presta à balança de comércio, em sentido não metalista e as prevenções relativas ao luxo, acompanham a simpatia condicionada relativamente a soluções e temas fisiocráticas em que a promoção do conhecimento da flora e das riquezas minerais ou os projectos de vias de comunicação são significativos ingredientes de uma mentalidade aberta a desbloqueamentos estruturais da sociedade. De uma forma bem clara, Azeredo Coutinho, no *Ensaio Económico sobre o Comércio de Portugal e Suas Colónias*, de 1794, corrigido e acrescentado em 1816 pelo autor, articula os diferentes sectores económicos: «A abundância e o supérfluo que sobeja do necessário de uma nação é que forma o objecto do seu comércio. A agricultura e a indústria são a essência: a sua união

(1) *Ibidem*.

(2) Frei José da Expectação, *Direcções Económicas*, transcrito em M. Bensabat Amzalak, *A Sociedade Económica de Ponte de Lima. Apontamentos para a Sua História*, Lisboa, 1950, p. 30. Sobre ética do trabalho e religião ver J. Esteves Pereira, «Economia em Portugal no Século XVIII — Aspectos de Mentalidade», in *Prelo*, 2, Lisboa, 1984, pp. 34-35.

é tal que, se uma excede a outra, ambas se vêm a destruir a si mesmas. Sem a indústria os frutos da terra não terão valor, e se a agricultura é desprezada, acabam-se as fontes da indústria e do comércio [...].» ([1])

Finalmente, importa considerar o aproveitamento superficial que Azeredo Coutinho fez de *A Riqueza das Nações* de Adam Smith (através da primeira tradução francesa devida a Jean-Antoine Roucher, de 1790), que não parece ter influenciado significativamente as suas ideias sobre o mercado e a concorrência.

A penetração de ideias conducentes ao liberalismo económico mais assumido serão mais frequentes conforme avançamos para o fim de Setecentos. José de Abreu Bacelar Chichorro, a quem se deve uma *Memória Económico-Política sobre a Província da Estremadura* (1795) conservada inédita até 1943, ano em que Moisés Amzalak a publicou. O autor toma como referência para conhecer o meio pelo qual se pode conhecer o estado de riqueza de uma nação a teorização de Arthur Young (1741-1820) que defendia a influência do numerário no preço dos géneros. Sem discordar plenamente desse efeito vem a enfatizar o papel determinante da *indústria* como factor de riqueza, que não se deduz igualmente da terra, pois que esta exige as artes do seu cultivo A noção de *indústria*, ao aparecer em Bacelar Chichorro associada à recompensa do *trabalho* denota, obviamente, uma simpatia pelas concepções smithianas. Do mesmo ano desta *Memória* é um escrito anónimo que, em 1821, foi editado na Imprensa de Alcobia, intitulado *Economia Política Feita em 1795, por M. J. R. Negociante da Praça de Lisboa, Dada à Luz em 1821 por J. L. dos S. L.* O texto foi reproduzido, em 1992, na colecção de Obras Clássicas do Pensamento Económico Português. Armando Castro, que dirigiu esta nova edição não hesita em considerar a obra notável: «antevisão científica ao distinguir as determinantes básicas do valor de troca das mercadorias do valor da força de trabalho (aspecto que nem Smith nem Ricardo conseguiram atingir) conseguindo separar a representação destas condicionantes básicas das oscilações a que chama valor extrínseco resultante da oferta e da procura» ([2]). Sabe-se hoje que o comerciante que escreveu o livro se chamava Manuel Joaquim Rebelo (1738-1797?), autor de uma obra de importância fundamental atendendo à sua condição de negociante esclarecido da praça de Lisboa, o que lhe permite uma perspectiva própria do económico e das teorizações que sobre ele se podem tecer. No capítulo inicial do livro confrontamo-nos com a necessidade de estudar metodicamente a economia política reiterando o comerciante um conjunto de alvitres coevos, mas que só viriam

([1]) José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *Ensaio Económico sobre o comércio de Portugal e Suas Colónias (1794)*, Lisboa, Banco de Portugal, 1992, p. 26. Ver sobre a vida e obra de Azeredo Coutinho a Introdução de Jorge Miguel Pedreira para esta edição, pp. XI-XXXI.

([2]) Armando Castro, *O Pensamento Económico no Portugal Moderno (Dos Fins do Século XVIII a Começos do Século XX)*, Lisboa, ICALP, 1980, p. 30.

a concretizar-se muito mais tarde, mediante uma pedagogia institucionalizada, quando Adrião Pereira Forjaz de Sampaio iniciou o primeiro curso de Economia Política e Estatística, na Universidade de Coimbra, em 1836. Rebelo, pondo em causa a capacidade de os juristas intervirem em matéria de *res oeconómica* (o que pudemos ver já comentado em Ribeiro dos Santos que também estava relacionado familiarmente com o mundo dos negócios da Corte), reivindica um espaço próprio de análise para os «negociantes de mais nomeada», a par dos homens de Estado e dos naturalistas *«que conhecem melhor os bens físicos de que o mundo é favorecido»* (1). Com essa percepção valorativa analisa os distintos sectores económicos, matérias de moeda, de fiscalidade e a economia das colónias, onde a par da componente prática se verifica o conhecimento de Adam Smith, assimilado numa perspectiva superadora da exclusividade produtiva da agricultura em alusão à seita «chamada dos economistas», isto é, aos fisiocratas.

Com D. Rodrigo de Sousa Coutinho (1755-1812), que muito cedo se interessou por Adam Smith e o leu, dá-se um momento dos mais significativos, em finais de Setecentos e princípios do século XIX, de reflexão e de envolvimento político e, por fim, de visível adesão a teses livre-cambistas. No sentido em que Manuel Joaquim Rebelo se referia aos homens de Estado, aos quais «a experiência descobre diariamente a necessidade de acudir ao sustento dos povos» (2) deparamos com uma personalidade que marcou decisivamente caminhos de governação quando a Corte portuguesa passou a estar sediada no Rio de Janeiro. Como lembra Andrée Mansuy Diniz Silva, a «faceta política», a mais conhecida do diplomata, faz esquecer a «faceta científica, cultural e económica» (3), não sendo menos certo que para compreender devidamente o seu discurso económico é necessário ter em conta todos os aspectos enunciados. A experiência moldada num volume avultado de correspondência oficial e particular, memórias e pareceres, é efectivamente a nota caracterizadora do pensamento que nos legou o conde de Linhares. Data da longa estadia na Corte da Sardenha, que se estende de 1779 a 1796, como embaixador, uma extensa e objectiva análise da situação portuguesa através de leituras actualizadíssimas, como era o caso de *A Riqueza das Nações*, de Adam Smith. As observações que vai fazendo e transmitindo de Turim, sobre a realidade da

---

(1) M. J. R. (Manuel Joaquim Rebelo), *Economia Política, Feita em 1795 (1821)*, Lisboa, Banco de Portugal, 1992, (Introdução e direcção de edição de Armando Castro), p. 6. Ver, além da introdução à obra Alcino Pedrosa, «M. J. R., um economista português de finais do século XVIII», in *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988, pp. 53-62.

(2) *Ibidem*.

(3) Andrée Mansuy Diniz Silva, *Introdução* a D. Rodrigo de Sousa Coutinho, *Textos Políticos, Económicos e Financeiros*, Lisboa, Banco de Portugal, 1993, t. I, p. XI.

Sardenha, com o alcance de quem está a par da situação política e diplomática do seu tempo, problematizam questões recorrentes e introduzem também novas ideias e soluções. À questão estrutural que vem já de D. Luiz da Cunha, de Alexandre de Gusmão ou de Ribeiro Sanches sobre a necessidade de suprimir conventos ou adoptar as medidas adequadas para optimizar as manufacturas de sedas é acompanhada, entretanto, por opções mais avançadas sobre a liberalização do mercado de cereais, o que implica igualmente a promoção de meios de comunicação capazes. Em 1789, no *Discurso sobre a Verdadeira Influência das Minas de Metais Preciosos*, Sousa Coutinho faz uma análise esclarecedora sobre a tese que considerava como negativa de minimizar a extracção aurífera para defender, à luz das próprias constatações históricas negativas, reformas estruturais concomitantes na economia. Havia interesse em intensificar a extracção do ouro, pois tal medida permitiria uma maior oferta de moeda embaratecendo o preço do dinheiro. Não está ausente, como se pode ver, quanto à necessidade de reformas estruturais para fazer face à desvantagem do país, no contexto internacional, o projecto político do marquês de Pombal. A experiência e os conhecimentos adquiridos pelo diplomata viriam a ser, entretanto, bem aproveitados na crise financeira contemporânea do envolvimento de Portugal na campanha do Rossilhão e nas medidas correctivas que deveriam ser tomadas relativamente ao empréstimo público ocorrido em 1796, de dez mil cruzados ao juro de cinco por cento. A competência em matéria financeira guinda-o a presidente do Real Erário entre 1801 e 1803. Mas é a instalação da Corte no Rio de Janeiro que dará a D. Rodrigo de Sousa Coutinho a possibilidade de se afirmar como o arquitecto da política internacional portuguesa, derrotada que foi a linha política de contemporização e negociação com a França. O alinhamento com a Inglaterra, a colocação de seu irmão D. Domingos de Sousa Coutinho como embaixador em Londres, passam a dar pleno sentido ao livre-cambismo e ao valor de troca que desde cedo insinuou, embora com restrições, no tempo em que o proteccionismo colonial se impunha ao leitor de Adam Smith.

Finalmente, um bom exemplo, para ilustrar o debate de concepções económicas opostas, na transição de Setecentos para o século XIX, é a polémica que opôs o smithiano José da Silva Lisboa (1756-1835), para quem o trabalho constituía a origem e o fundamento da propriedade e do valor, e Joaquim José Rodrigues de Brito, de quem já conhecemos o pensamento nas suas linhas gerais e que não enjeitava uma aproximação aos «economistas», os fisiocratas. Embora os polemizadores fossem ambos leitores atentos de Adam Smith, o aproveitamento de *A Riqueza das Nações* do autor escocês foi diverso. José da Silva Lisboa iniciou a polémica em 52 páginas dos seus *Princípios de Economia Política*, publicados em 1803, discutindo as conclusões a que chegara Brito, a partir de um ponto de vista smithiano, fruto de um entendimento bem assimilado que leva o lente coimbrão a defender-se fazen-

do uma apologia do que até então escrevera. Em polémica que não teve nenhum cunho de agressividade, o que virá a ressaltar é a fundamentação smithiana do valor no trabalho assumida e defendida por Silva Lisboa e a não necessária coincidência de valor e preço reiterada por Rodrigues de Brito, que opõe ao trabalho a preeminência e premência da concorrência. Mesmo em avaliação externa e descritiva, sem transmitir o acervo de informação e justificações empreendidas, fica-nos um indicador da oposição já patente, no espaço cultural português de inícios de Oitocentos, entre a inspiração fisiocrática que se verifica no discurso de Brito e a adesão aberta a conceitos e pontos de vista que serão os da escola clássica. Para além das motivações teóricas, poderá contextualizar-se o problema, como o fez Armando Castro, interpretando a posição de Rodrigues de Brito enquanto defensor dos interesses dos proprietários agrícolas e José da Silva Lisboa «movido por uma posição, sem dúvida mais "modernista" na linha histórica, bate a defesa da liberdade comercial, industrial, do trabalho e da ciência, embora sem menosprezar», diz, «a agricultura — mas frisando como ela, inclusive, depende dos outros ramos de produção, incluindo para dispor de utensílios» [1]. No fundo, se a preocupação de optimização agrícola de Rodrigues de Brito podia ser confrontada com dificuldades de exequibilidade perante o atraso do país é certo também que José da Silva Lisboa, futuro visconde de Cairu, prenuncia um liberalismo económico que, antes e depois de 1820, em Portugal, se afirmará em permanente equivocidade, com persistências proteccionistas. Por isso, se justifica fazer sempre o cotejo com análises talvez mais praxísticas como as de D. Rodrigo Sousa Coutinho ou de Manuel Joaquim Rebelo.

5. Economia e moral

Assume particular relevância no contexto da circulação de ideias ilustradas católicas a obra de Antonio Genovesi, *Lezzioni di Commercio o sia d'Economia Civile* (1765). O abade napolitano, que iniciou a sua obra no campo da lógica e da metafísica veio a dedicar-se, um pouco inesperadamente, por vicissitudes académicas, à temática económica, através de sugestões teóricas que vêm de Intieri e Galiani. O influxo mental genovesiano, em Portugal, ficou a dever-se, sobretudo, à utilização adaptada dos seus compêndios de lógica e de metafísica na reforma pombalina da Universidade (ficando a ser conhecido pela denominação latina de Genuense), o que não significa que as reflexões económicas que produziu tenham passado à margem dos interesses de intelectuais e juristas portugueses. Mas só

[1] Cfr. Armando de Castro, *ob. cit.*, pp. 73-76.

muito recentemente a repercussão da sua obra económica, em Portugal, foi amplamente estudada numa dissertação de doutoramento de Francisco Vaz [1]. As *Lezzioni di Commercio* dão especial atenção aos problemas da população e ao fomento manufactureiro. A aproximação à fisiocracia faz-se através da atenção que Genovesi presta à agricultura, embora distante das formulações teóricas quesneianas. A obra em apreço, que Ricardo Raimundo Nogueira (1746-1827) traduziu, assume uma importância especial pelas considerações atinentes a questões económico-morais, nomeadamente as relacionadas com o juro, a usura e o luxo, no quadro de um entendimento de Economia e da Política como Filosofia Civil. As concepções genovesianas situam-se na transição da economia, enquanto matéria de moral (e a propósito podem sempre lembrar-se as motivações morais que estão presentes, também, em Adam Smith), relacionada com a salutar disposição da sociedade (nomeadamente as sociedades particulares) para a economia política entendida como estudo da formação, distribuição e consumo das riquezas e respectiva teorização. A primeira acepção está muito presente em Bento José de Sousa Farinha (1740-1820), de que se conhecem umas lições manuscritas de Económica, visivelmente influenciadas pelo autor das *Lezzioni*. A temática económico-moral interessou a muitos outros vultos setecentistas como acontece com Frei Manuel do Cenáculo (1724-1814), entusiasticamente apostado no desenvolvimento da agricultura. O problema do luxo, a valorização do trabalho e a crítica à ociosidade são temas muito presentes no bispo de Beja e definem a sua actuação pastoral e reformista.

O problema do luxo, que se tornou vivamente discutido através da *Fábula das Abelhas*, de Mandeville, veio a perspectivar-se no confronto da utilidade e do vício e da paradoxal constatação do consumo sumptuário de alguns para a sustentação de uma parte significativa da comunidade. De um modo menos estremado que o paradoxo mandeviliano, o luxo foi em Portugal objecto de decisões mercantilísticas das Pragmáticas e matéria recorrente em todas as circunstâncias em que era necessário conciliar aspectos crematísticos susceptíveis de escândalo ou pecado com as exigências da moral católica. Por tal facto, não poderiam deixar de ser reconfortantes opiniões como as de Antonio Genovesi ao afirmar que «a primeira lei da Política é que, perante certos vícios que ocorram ou perante costumes menos louváveis que se não possam desarreigar, sem que com isso se destrua o corpo político ou se

[1] Cit. *in* Francisco António Lourenço Vaz, *Instrução e Economia — As ideias económicas no discurso da Ilustração Portuguesa (1746-1820)*, dissertação de doutoramento em História da Cultura Moderna e Contemporânea, Universidade de Évora, 2000. O autor tivera entretanto oportunidade de abordar a questão em «A difusão das ideias económicas de António Genovesi em Portugal», *Cultura-Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. XI (2.ª série), pp. 553-576 (sep.).

dê origem a outros ainda mais perigosos, deve-se tentar tirar partido da situação, reduzindo-os a uma certa regra, senão moral (que não poderia ser, vindo dos vícios) ao menos económica, pela qual fazendo o bem se venha a produzir menos mal [...]. À arte humana não é permitido fazer a natureza, mas tão-só regulá-la» (1).

(1) Cit. no original, *in* Francisco António Lourenço Vaz, *Instrução e Economia*, cit., p. 175. A tradução é da minha responsabilidade.

Capítulo Cinco

Ética

Pedro Calafate

Vimos no capítulo dedicado à filosofia jurídica, que a teoria do direito natural no século XVIII em Portugal, sendo deduzida da razão natural, não supunha uma autonomia desta perante a revelação, antes pugnava por uma harmonia entre estes dois planos. O mesmo podemos dizer do conteúdo da ética, pois que esta se apresenta precisamente como um «direito natural ético», cujo património consiste no conhecimento da verdadeira felicidade, das virtudes e dos vícios, e dos meios próprios para correcção dos desvarios da vontade.

É certo que a globalidade dos nossos teóricos das Luzes se preocupará em separar a ética da teologia, em sustentar que a razão e a graça operam em planos distintos, que cada uma possui as suas exigências próprias, mas, no fundo, tanto a lei natural como a lei divina são a mesma lei, embora promulgadas por meios distintos.

A razão, como fonte das verdades morais, está, sempre e em qualquer caso, subordinada à Escritura e à Tradição, residindo a sua utilidade no auxílio que presta à revelação, ou seja, no facto de poder traduzir em princípios de certeza humana os conteúdos da moral revelada, sendo-lhe inclusive atribuído um importante valor apologético, pois, por essa via, podiam os católicos combater, no mesmo plano, os inimigos do catolicismo.

Esta é uma das marcas mais características do nosso iluminismo católico, que soube elogiar os mestres do direito natural moderno, nomeadamente Grócio, Pufendorf e Burlamaqui, mas que soube também distanciar-se de todas as tentativas para fundar uma moral sem Deus.

Em certo sentido, os conteúdos da ética e da filosofia moral são independentes da teologia, mas quando se trata de equacionar a origem primeira e o fim último vemos que confluem numa fundamental troca de bons ofícios, embora num enquadramento em que, constatando-se a existência de conflito ou discrepância, é à razão que cumpre ceder, retomando em novos moldes o seu processo demonstrativo.

Os defensores da ética racional (ou natural) em Portugal quiseram torná-la susceptível de demonstração e baseá-la exclusivamente na razão. Simplesmente, a razão de que falavam era uma «razão cristã», uma razão que reconhecia ela própria as suas debilidades e que, como tal, fazia ver ao homem a sua natural abertura à revelação e à certeza superior da lei da graça. Isso não implicava negar à razão o seu espaço próprio na constituição de uma ética capaz de se impor a todos os homens: Deus dotou o homem de uma natureza racional e, por isso, encarregou essa natureza racional de um magistério preciso, sendo pois de esperar que ela desempenhe fielmente essa divina missão, constituindo e estabelecendo regras e preceitos que ficaram escritos nos corações de todos os homens e negando as teses seiscentistas sobre a «ignorância invencível», que serviram ao padre António Vieira para livrar os índios das penas eternas do inferno ([1]). O fundamental era, pois, acentuar e reforçar a capacidade de uma autolegibilidade do espírito no tocante aos preceitos éticos.

Todavia, a relação estabelecida pelos nossos filósofos das Luzes entre a lei divina, a lei natural e a lei positiva tinha ainda presente a lembrança de S. Tomás de Aquino, pois que para o Aquinatense a lei eterna é a lei segundo a qual Deus governa o universo, a lei natural é a participação da lei eterna e expressão no homem das finalidades essenciais da sua natureza, e a lei positiva é a obra ulterior da razão, sendo certo que a lei natural não é promulgada no sentido de algo que vem de fora, como é o caso da lei positiva, sendo promulgada internamente, ou seja, pelo facto de o homem, constitutivamente, ser racional.

Apesar de ter sido já citado no capítulo terceiro, desta segunda parte, vale a pena retomar a posição de Verney, que apesar de não ter ultimado o *De Re Ethica*, escreveu uma *Carta sobre a Ética* no seu *Verdadeiro Método de Estudar*, onde claramente enuncia a sua posição a este respeito. De facto, Verney coloca a ética dentro do espaço da filosofia racional, considera-a como a colecção de preceitos que a luz da boa razão mostra serem necessários ao homem «para fazer acções honestas e ser útil à sociedade civil» ([2]). No entanto, não implica isso que não deva considerar-se a ética como a «lógica da teologia moral» ([3]).

O que na verdade está em causa é a distinção de planos entre a ética e a teologia moral. A primeira opera segundo princípios de humana certeza e serve-se do método demonstrativo; a segunda opera segundo a linguagem dos dogmas. Não são contra a razão mas estão acima dela.

([1]) Sobre este tema, veja-se o capítulo dedicado ao padre António Vieira no volume II desta obra.
([2]) Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. III, p. 259.
([3]) *Ibidem*, p. 260.

Para Luís António Verney, do ponto de vista dos seus conteúdos, a lei divina e a lei natural são a mesma lei, diferindo apenas no seu modo de «publicação», dado que a lei divina «foi publicada pela boca de Deus» e a lei natural «é a mesma lei divina proposta aos homens pela faculdade que a alma tem de conhecer o bem» ([1]). Por isso, tanto a ética e a moral como a teologia tratam da mesma coisa, ou seja, tratam da noção de sumo bem e das doenças do ânimo.

Todavia, como explica o Barbadinho, diferem na exacta medida em que a teologia tira as suas conclusões das verdades reveladas, e a ética as tira da razão natural, dando-se, nesta confluência e divergência simultâneas, uma distinção hierárquica, mas, ao mesmo tempo, de necessária complementaridade: «A filosofia mostra a verdadeira felicidade, mas não sugere meios bastantes para a conseguir, porque somente considera o homem com as forças da natureza corrupta; nem chega a conhecer a verdadeira origem das enfermidades do ânimo; nem ensina outras coisas mais do que a conformar-se com a lei natural. A teologia, porém, reconhece a verdadeira origem da natureza corrupta; aponta os meios sobrenaturais (quero dizer: tirados da revelação) para emendar as enfermidades do ânimo; e não só ensina a conformar-se com a lei natural, como também com a positiva universal, de sorte que ensina alguns ofícios que o filósofo ignora.» ([2])

As referências de Verney, neste texto, à lei positiva universal, supõem que também o direito das gentes tem o mesmo conteúdo da lei divina, tal como a lei natural, distinguindo-se apenas pelo facto de o direito das gentes ser a mesma lei natural posta em execução pelo conjunto dos povos que constituem o universo dos homens.

Em todo o caso, o núcleo da questão está no facto de o homem se encontrar no estado de natureza corrupta e não no estado de inocência, determinando essa mesma corrupção uma debilidade da razão, bem como um estreitamento do seu âmbito, aspecto que se prolongará na constante defesa da insuficiência da religião natural, como veremos em capítulo respectivo neste volume.

Sendo idênticas na origem, confluindo quanto à finalidade e versando ambas o sumo bem e as enfermidades do ânimo, como se relacionam então a filosofia e a teologia neste aspecto? A resposta é-nos dada por Verney nos termos seguintes: «Serve muito a ética ao teólogo, porque lhe prepara a estrada, confirma as suas conclusões com a autoridade dos filósofos e dispõe o homem para receber a religião.» ([3])

Quer isto dizer que, no século do triunfo da razão, era fundamental ao catolicismo não desprezar os conhecimentos que a tivessem por fundamento, até porque a razão, como a natureza, entendida como sua voz interior, se apresentava com

([1]) *Ibidem*, p. 261.
([2]) *Ibidem*, p. 262.
([3]) *Ibidem*.

os atributos da universalidade e da evidência, permitindo o diálogo entre povos e homens de coordenadas culturais distintas, preparando um terreno intelectual comum, a partir do qual seria bastante mais fácil dar o passo seguinte: o de preparar os homens para a «verdadeira religião». A ética «prepara a estrada» à teologia, porque «confirma as suas conclusões com a autoridade dos filósofos», alargando amplamente as suas possibilidades de triunfo, porque a lei natural se refere a um conjunto de ideias que se reportam à própria natureza do homem.

Assim, o que parece poder concluir-se dos textos de Vernei é que só muito cautelosamente subscreveria a afirmação de Grócio para quem o direito natural conservaria a sua validade ainda que Deus não existisse.

A bem da verdade, essa frase tem sido por vezes mal interpretada, pois Grócio era um cristão convicto, tendo atribuído a tal expressão um valor puramente hipotético, no sentido de reforçar a autonomia e independência do direito natural, demarcando as jurisdições dentro da esfera ético-religiosa. Por outro lado, daí se inferia que o direito natural possuía por si só uma completude e uma auto-suficiência. Ora, não parece ser essa a posição de Verney, pois nos fala exactamente numa incompletude, em aspectos fundamentais que a lei natural «ignora», como também de uma concepção da lei natural como via, caminho, estrada para o restabelecimento do sobrenatural, do conhecimento perfeito, dependente da graça divina. Por isso, a lei natural permanece subordinada à lei divina, não querendo embora com isso significar que ela não possa estudar-se e ensinar-se de forma sistemática com independência em relação à teologia.

O que Verney combate enfaticamente é o enfeudamento do ensino da ética ao ensino da teologia, reclamando a sua consideração como ciência puramente racional, embora dentro do conceito de razão que acima apontámos.

Esta era a posição de Verney, como era também a de António Soares Barbosa, Teodoro de Almeida, Frei Manuel do Cenáculo, bem como a dos autores do *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771) e dos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772).

Para António Soares Barbosa, autor de dois textos fundamentais neste domínio, o *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Filosofia* (1776) e o *Tratado Elementar de Filosofia Moral* (1792), a ética e a moral que são postuladas e estabelecidas pela luz da razão devem considerar-se num plano inferior ao da moral evangélica e aos preceitos que sobre o sumo bem são estabelecidos e subministrados pela fé. Todavia, o plano em que a razão labora é susceptível de «provas mais claras e convincentes» [1], confluindo no mesmo argumento já utilizado por Verney.

[1] António Soares Barbosa, *Discurso...*, p. 29.

Para Soares Barbosa, o homem «natural» não é o homem actual, o qual é resultado de um contínuo combate de paixões, resultante da queda original, sujeito desde então a uma «tão sensível mudança, que na verdade tem adquirido uma nova aparência: e assim debalde procuraríamos o homem natural no que hoje é habitador do universo» (1).

Daí as dificuldades de uma ciência das obrigações do homem para com Deus, para consigo e para com os outros fundada apenas nessa natureza obscurecida por tão sensível mudança. Necessita-se, pois, de um esforço laborioso de recuo às origens, despindo-nos do que é acessório, até encontrarmos um conjunto de verdades que se nos imponha, pela sua evidência, como se nos encontrássemos num «deserto imenso em que só entre a verdade»: «Que cautelas, reflexões e cuidados não nos serão necessários para que constituídos em uma semelhante solidão ouçamos a pura e simples voz da natureza participada do Supremo e Eterno Ser, e aí intimar-se-nos aquela lei, ou leis fundamentais [...] que devem regular todas as acções e ofícios do homem.» (2)

Neste contexto, a ética e a ciência moral eram tarefas que não estavam ao alcance de todos os homens, estando por isso reservadas aos «entendimentos mais cultos e verdadeiramente filosóficos». Este era um aspecto da questão, um aspecto que em verdade era exterior ao conteúdo da ética, não sendo todavia desprezível do ponto de vista pragmático, pois por si só reclamava a imprescindibilidade da teologia revelada e da fé no convencimento dos espíritos mais incultos e humildes. Mas desta dificuldade emanava outra ainda: a da própria diversidade dos vários sistemas que os filósofos constituíram a respeito da ciência moral. De facto, sendo uma só a voz da natureza, também deveria ser um só o sistema que a interpreta. Daí a vantagem e também a necessidade da atitude ecléctica, pois sendo certo que Grócio, Pufendorf, Cumberland e Heinécio concordaram no conjunto de obrigações e regras naturais que atribuem ao homem para seu próprio governo, partem de princípios distintos, o que, em verdade, «nos constitui na dúvida se se têm descoberto aquelas leis fundamentais» que todos procuram. Por isso, «é obrigação de um filósofo combinar todos os sistemas e ver aquilo em que a natureza sempre uniforme os concordou» (3), assumindo assim as consideradas vantagens do eclectismo.

Este é um dos lados da questão, dividido nas duas dificuldades expostas, outro distinto é o que nos obriga a reconhecer que, quaisquer que sejam esses princípios, têm sempre por primeira causa a Lei Divina, ou seja, a «vontade legisladora

(1) *Ibidem*, pp. 31-32.
(2) *Ibidem*, p. 33.
(3) *Ibidem*, p. 34.

e imutável do primeiro Ser», obrigação que se sustenta num quadro nominalista, pois quando se fala de natureza como base dos preceitos éticos não nos referimos à natureza de cada indivíduo singular, pois correríamos o risco de entronizar o interesse particular, nem à natureza «abstraída das naturezas singulares e existentes», a qual é um mero conceito, uma mera operação intelectual por si só incapaz de produzir verdadeira obrigação. Segue-se, portanto, que a verdadeira natureza de que se fala é a vontade de Deus. Segue-se, ainda, como refere no seu *Tratado Elementar de Filosofia Moral* (1792), que sempre que a razão humana estabelecer regras e preceitos que contrariem os que foram estabelecidos pela teologia revelada, a razão deve ceder o passo, reconhecendo que ou errou no processo demonstrativo ou partiu de princípio errado, caso que, atendendo às dificuldades enunciadas, não era difícil de suceder, repetindo quase à letra uma determinação enunciada no *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* (1771), como adiante veremos.

De facto, o texto do *Compêndio Histórico* é paradigmático a respeito da autonomia do ensino da ética, da sua consideração como ciência racional, bem como da reflexão sobre as suas relações com os preceitos da revelação. Com efeito, uma das mais insistentemente referidas «maquinações» da Companhia de Jesus era a da falta de demarcação entre o ensino das duas disciplinas, confundindo os preceitos da ética com os da moral evangélica, os princípios da razão com os da fé, «e isto porque os escolásticos se não contentaram com darem na ética a simples e pura doutrina dos ofícios do homem e do cidadão deduzidos precisamente da razão natural, que é unicamente a fonte e verdadeiro princípio donde eles se derivam» (1).

Portanto, os princípios éticos fundam-se na razão natural como sua verdadeira fonte. Mas de que razão se fala? Não é obviamente a razão dos deístas ou dos ateus mas sim uma «razão cristã». Por isso, sendo este processo ensinado autonomamente como postulavam também os futuros *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), os autores do *Compêndio Histórico* têm o cuidado de referir que aquela operação de dedução dos princípios éticos a partir da razão natural constitui apenas uma primeira fase, elaborada «para depois se confrontarem [os referidos princípios] com a revelação, e para assim se poder conhecer por demonstração *a posteriori* se as deduções que se haviam feito tinham sido legítimas e foram verdadeiramente ditadas pela natureza, a fim de se graduarem os referidos princípios conforme o seu merecimento, na certeza de que, achando-se contrários à revelação, não podiam ser verdadeiros ditames da razão cristã» (2).

Concluindo, o confronto com a revelação é necessário, servindo como «demonstração *a posteriori*», na certeza, porém, de que achando-se os primeiros contrá-

(1) *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771), Coimbra, 1972, p. 178.
(2) *Ibidem.*

rios à revelação e à moral evangélica, deverá o filósofo concluir que partiu de princípio mal tomado ou que não respeitou as regras da demonstração.

Esta era, aliás, outra questão que opunha os pombalistas à Companhia de Jesus, dado que a insistência na ética como ciência racional demonstrável servia de arma de combate contra o probabilismo dos padres da Companhia.

Com efeito, o probabilismo era a doutrina que sustentava a legitimidade de seguir ou adoptar opiniões prováveis quando era dúbia a licitude da acção. Um dos seus defensores mais sublimes foi o jesuíta Francisco Suárez que no *De Legibus* proclamara que *lex dubia non obligat,* completando a sua teoria com a tese que sustenta que no conflito entre duas opiniões, uma provável e outra improvável, a primeira deveria considerar-se como certa (*De Legibus,* VIII, cap. 3, n.º 12).

Por isso dizem os autores do *Compêndio Histórico* que, «a primeira maquinação com que fizeram frutificar o veneno da referida ética foi a do probabilismo» ([1]), explicitando, mais adiante, em que consistia o mesmo veneno: «É cousa permitida fazer tenção de consultar diversos doutores, até que achemos um que nos responda conforme ao que desejamos.» ([2])

Esse era, de facto, um dos traços mais característicos do probabilismo, articulado com a casuística e sustentado na variedade de pareceres dos doutores sobre a moral, introduzindo assim um espaço de indefinição absolutamente contrário aos desígnios do despotismo esclarecido, pois não deixaram os autores do *Compêndio* de notar que tal doutrina veiculava inclusive um princípio de desobediência e de interpretação pessoal, pois se faz notar que uma das máximas do probabilismo ético é a que permite a um súbdito desobedecer ao seu senhor «se ele crê provavelmente ou que o dito senhor não tem jurisdição legítima ou que excede o seu poder» ([3]), ou então sustentar a legitimidade das respostas equívocas, quando se crê provavelmente que quem pergunta ou julga não tem direito para tal.

Para melhor ilustrarmos os supostos do probabilismo bastaria referir o texto já por nós citado no anterior volume desta obra, no capítulo dedicado ao padre António Vieira, quando este responde à Inquisição que «é lícito aos professores de letras seguirem as opiniões dos doutores que melhor servirem ao seu intento, como fazem os expositores eclesiásticos e fizeram sempre os mesmos Santos Padres, os quais em diversos lugares, seguem, pela dita razão, opiniões contrárias» ([4]).

([1]) *Ibidem,* Appendix ao Capítulo Segundo da Segunda Parte, p. 8.
([2]) *Ibidem,* p. 12.
([3]) *Ibidem,* p. 14.
([4]) Veja-se a página 728 do volume segundo desta obra, ou então, António Vieira, «Defesa do Livro Intitulado Quinto Império», in *Obras Escolhidas,* org. de António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. VI, Lisboa, 1952, p. 122.

Como não é difícil de antever, este princípio é um desafio à uniformidade exigida, neste como noutros domínios, pelo Estado absoluto.

Volvendo-nos agora para os *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), verificamos que o panorama não é distinto. Com efeito, os *Estatutos* distinguem entre a «ética filosófica» e a «ética cristã», tendo o cuidado de referir que a segunda se refere àquelas verdades «com que a revelação adiantou os conhecimentos humanos, declarando, ilustrando, confirmando, ampliando e enriquecendo a doutrina que a razão estabeleceu e ditou sobre as mesmas matérias que formam o corpo da ética filosófica» (1).

Não restam, pois, dúvidas, aos teóricos da reforma pombalina da Universidade de Coimbra, que a lei evangélica é mais perfeita e mais sublime, pois revela ao homem um conjunto de verdades que, pela sua sublimidade, ele «não podia compreender pela simples luz da razão», concluindo-se que «não podem bastar ao cristão as limitadas e curtas noções que sobre as ditas matérias [a verdadeira felicidade, a distinção entre o bem e o mal e os meios para corrigir os desvarios da vontade] lhe havia inspirado a natureza» (2).

Quer isto dizer que os princípios revelados são mais «amplos» e mais «claros» quando comparados com a «parte geral da ética filosófica». Todavia, para que possam ser considerados como tal, supõem necessariamente «o homem já instruído pela natureza com as noções que cabem na sua esfera», ou seja, os princípios revelados assentam sobre as noções que a natureza racional ensina ao homem, razão por que a ética filosófica deverá ser primeiro ensinada autonomamente, mediante uma clara distinção de planos, pois que a ética filosófica é entendida como o fundamento ou base dos ditos conhecimentos revelados, logo, «não se podem bem perceber estes sem prévia notícia daqueles» (3).

Nos planos da ética e da moral era, pois, fundamental ter perfeita noção do uso que nela pode ter a razão, não admitindo nunca a respeito dos seus conteúdos «género algum de disputa», afastando a ética e a moral das concepções dos casuístas e probabilistas da Companhia de Jesus.

A razão é fonte das verdades morais, posto que sempre «subordinada» à Escritura e à Tradição, e a sua importância advém não só de sobre ela poderem assentar as verdades mais amplas e mais claras da revelação mas também do facto de o lume divino da revelação, quando «associado e auxiliado por ela», se espalhar mais eficazmente no entendimento dos cristãos.

Portanto, para unir é preciso primeiro distinguir, tendo essa mesma distinção a virtude de tornar mais clara a necessidade da posterior união, dado que é a pró-

(1) *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), Livro I, Coimbra, 1972, p. 95.
(2) *Ibidem.*
(3) *Ibidem*, p. 96.

pria razão que reconhece as «inclinações e afectos que no estado de natureza corrupta agitam, combatem, desordenam e transformam a vontade», tornando necessários outros auxílios.

Por sua vez, depois desse movimento ascendente que da razão leva à revelação, voltará o filósofo de novo ao plano racional, tendo sempre o mais vigilante cuidado em que a razão «sustente, apoie, estabeleça e demonstre perpetuamente as verdades da moral evangélica; e em que não transcenda jamais os mais justos e prefixos limites que lhe pôs a providência Divina» ([1]), servindo este último conselho de prevenção contra assomos dos defensores da suficiência da razão natural e os inimigos da revelação.

Estabelecida a distinção de planos, contra a «funesta» e pretensa «indistinção» anterior, e entendendo a ética como parte da moral, determinavam os *Estatutos* o ensino autónomo da Filosofia Moral no primeiro ano do curso de Filosofia, a seguir à Lógica e à Metafísica e antes da História Natural, dando-lhe por objecto próprio não só o estudo das obrigações do homem para consigo mas também para com Deus e para com os seus concidadãos, tendo sempre o professor o cuidado de lembrar aos seus alunos que esta doutrina não deveria ser tanto disputada, como praticada.

Outro marco relevante da reflexão sobre a ética no Portugal do século XVIII foi o décimo volume da *Recreação Filosófica* do padre Teodoro de Almeida, publicado no final do século (1800), onde discorre amplamente sobre a necessidade da perfeita harmonia entre as obras e a lei da razão. Por isso, define o bem, no plano da ética, como a «consonância entre a nossa luz da razão e as nossas obras», do qual advém uma «indizível satisfação à alma» ([2]), e define a luz da razão como a «voz do Criador» pela qual ordena à alma que «faça esta acção e evite aquela». Todavia, entre as potências da alma, e no que concerne à relação entre a boa razão e as paixões desmedidas da vontade, tem poucas ilusões sobre a capacidade de resistência daquela, sustentando, por isso, que «a luz da razão, de ordinário, não pode com elas» ([3]), tema que complementa com o da insuficiência da religião natural, que abordaremos em capítulo posterior, bem como com a tese de que a razão e a natureza, por si sós, não podem abarcar a totalidade da doutrina sobre a felicidade do homem, a qual, como escreveu no *Feliz Independente do Mundo e da Fortuna*, apenas se alcança quando a alma descansar na Mão de Deus.

Segunda parte

A emergência da filosofia natural

Capítulo Um

O conceito de filosofia: o recuo da metafísica

Pedro Calafate

A filosofia na época das Luzes não deve ser considerada como um espaço disciplinar autónomo perante os outros saberes mas como a actividade da razão na constituição e elaboração das conquistas dos modernos, e na respectiva orientação para a reforma da vida do homem em sociedade. O século XVIII tem sido considerado o século dos filósofos exactamente porque a filosofia ocupa praticamente a totalidade do pensamento humano, desde a ética, a jurisprudência, a política, a física, a química, a matemática, a história natural, a estética e os padrões do gosto.

Ao invés de cultivar a especialização ou um conjunto de questões precisas que definiriam o seu núcleo disciplinar restrito, ela invade todos os domínios do saber, confunde-se com a procura da verdade e, também, com o «combate pela verdade» (1).

É aqui que reside, segundo Georges Gusdorf (2), a ambiguidade fundamental da filosofia das Luzes, na medida em que a filosofia deixa de estar na «filosofia», rendida que estava ao ideal enciclopédico de um saber abrangente, numa permanente abertura à natureza, à sociedade, ao homem e a Deus. Expressão contundente desse enciclopedismo é o texto de Frei Manuel do Cenáculo, a propósito da reforma dos estudos no interior da Ordem Terceira de São Francisco, de que foi Superior Provincial: «Fala-se em variedade de matérias porque de todas é necessário ter notícia, para se entender bem a constituição de qualquer delas pela íntima combi-

(1) Prova cabal do que acabamos de dizer é o significativo texto do *Mercurio Philosophico Dirigido aos Filósofos de Portugal* (1752) da autoria do padre António Francisco SJ, um dos opositores ao movimento das Luzes e que, dando nota dessa ambiência, para si negativa, escreve, dirigindo-se aos teóricos das Luzes em Portugal: «Vós tendes obrigado Minerva a mudar de hábito; largou o ramo e coroa de oliveira e tomou o capacete e lança; despiu a toga e tomou o arnez para poder presidir às vossas disputas. Agora vejo que, não sem propriedade, muitos professores intitularam as suas doutrinas filosóficas com invenções que a muitos parecem ridículas, chamando-lhes fortaleza, castelo, armada, exército e outros nomes militares, que depois mostraram não serem só alegóricos.»

(2) Georges Gusdorf, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris, 1971, p. 31.

nação que têm entre si as artes e as ciências, cada uma das quais então se aperfeiçoa, quando todas se cultivam.» [1]

À semelhança de Gusdorf, também Ernst Cassirer, na sua já clássica obra sobre *A Filosofia das Luzes*, sublinha essa ausência de fronteiras entre os saberes, que por isso definem um caminho solidário a que se chamou, no século XVIII, filosofia. Diz, com efeito, Cassirer que ela «não significa mais um campo especial de conhecimentos que se colocaria ao lado ou acima dos princípios do conhecimento natural, jurídico, político, etc., sendo antes um meio omnicompreensivo, no qual os princípios se formam, se desenvolvem e assentam. Não se separa da ciência natural, da história, da jurisprudência, da política, mas constitui o seu sopro vivificador, a atmosfera em que unicamente podem viver. Já não é a substância separada, abstracta do espírito, mas representa o espírito na sua totalidade, na sua função pura, no seu modo específico de indagar e perguntar, na sua metódica e na sua marcha cognitiva» [2].

É a essa actividade da razão que no século XVIII se dá o nome de filosofia e é por esse motivo que podemos dizer que ela está omnipresente, ao mesmo tempo que se afirma como um meio omnicompreensivo. Daí a sua amplitude, a sua força e o seu domínio, mas também o seu estilo muito próprio que foi o de, como escreveu Gusdorf, identificar a procura da verdade com o combate pela verdade, cultivando o polemismo, a ironia, o sentimento de insatisfação perante uma realidade anterior que importava superar a todo o custo, a fim de libertar a humanidade, mediante o poderoso feixe de luzes traduzido nas conquistas intelectuais dos modernos.

Daí também os seus propósitos pragmáticos, o desejo de interpretar o mundo aliado ao desejo de o transformar, a atenção à utilidade, ao pragmatismo, a sensibilidade ao aumento do ritmo de encadeamento dos fenómenos no tempo que torna urgente todas as acções de reforma.

A filosofia, confundindo-se com a globalidade dos saberes, com o método por que se constituem, com os princípios que os orientam, é também um estado de espírito e uma atitude, que se traduz no debate, na polémica, na controvérsia, na crítica e num vincado optimismo perante as potencialidades do presente. Como sublinhou o mesmo Ernst Cassirer, o iluminismo é menos uma doxologia do que uma arte de conduzir os debates de ideias, razão por que «as forças espirituais que o governam apenas serão perceptíveis na acção e na contínua dinâmica do debate» [3].

[1] Frei Manuel do Cenáculo, *Disposições...*, Lisboa, 1776, tomo I, Appendix I, p. 3.

[2] Ernst Cassirer, *La Filosofia de la Ilustración*, tradução de Eugénio Imaz, México, 1984, pp. 10-11.

[3] *Ibidem*, p. 35.

O tom geral desta atitude, marcada pela crítica e pela insistente procura, foi perfeitamente sintetizado por D'Alembert, no seu *Essai sur les Élementes de Philosophie ou sur les Principes des Connaissances Humaines*, ao escrever, em texto paradigmático e que por isso também destacamos:

«Depuis les principes des sciences profanes jusqu'au fondements de la révélation, depuis la métaphysique jusqu'au matières du goût, depuis la musique jusqu'à la morale, depuis les disputes scholastiques des theologiciens jusqu'aux objets du commerce, depuis les droits des princes jusqu'à ceux des peuples, depuis la loi naturelle jusqu'aux lois arbitraires des nations [...] tout a été discuté, analysé, agité du moins. Une nouvelle lumière sur quelques objets, une nouvelle obscurité sur plusieurs a été le fruit ou la suite de cette effervescence générale des esprits.» (1)

Esta é, porventura, a mais expressiva caracterização da filosofia das Luzes no século XVIII, uma «efervescência geral dos espíritos», norteada pela crítica e por um generalizado optimismo. É este aspecto que, porventura, confere unidade aos vários iluminismos europeus, a despeito das diferenças doutrinais que em certos aspectos os separaram, e que, no nosso caso, lhe dão uma feição católica, como na introdução deste volume especificámos.

Dessa mesma amplitude enciclopédica dos saberes que a filosofia abarca nos dão conta também os *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772) ao definirem a filosofia, ou melhor, o «corpo da filosofia, tomada em toda a sua extensão», como o conjunto das «ciências da razão», «sendo manifesto que a filosofia é a ciência geral do homem que abraça e compreende todos os conhecimentos que a luz da razão tem alcançado e há de alcançar em Deus, no Homem e na Natureza» (2).

No conhecimento de Deus, a filosofia encontra o seu lugar na teologia natural e na religião natural, seja pelo conhecimento dos atributos divinos através das criaturas seja através do reconhecimento da necessária existência de um Deus bom, que premeia o bem e castiga o mal; no âmbito do homem, ela espraia-se pelos princípios da ética e do direito natural do qual depende a jurisprudência positiva; no âmbito da natureza, ela abarca todas as ciências que caem sob a designação mais vasta de filosofia natural, que os *Estatutos* consideram fundamentais «tanto em si próprias» como «pelo influxo que têm sobre as artes, as quais, de qualquer modo que trabalhem sobre a matéria, dependem da filosofia natural» (3), mostrando desde já a importância da performatividade científica e técnica, ou, por outras pala-

(1) D'Alembert, *Essai sur les Éléments de Philosophie ou sur les Principes des Connaissances Humaines. Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie*, Paris, 1759, t. IV.

(2) *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), Liv. III, p. 2.

(3) *Ibidem*.

vras, a importância dos conhecimentos «úteis», avaliando-se essa mesma utilidade pela respectiva capacidade de transformação da vida humana, rumo a um estado de maior perfeição e, sobretudo, de maior felicidade.

Por isso, na reforma do curso de Filosofia da Universidade de Coimbra (1772), parte-se do princípio de que a vastidão do corpo de disciplinas que se incluem sob o manto protector da filosofia obriga, para que sejam dignamente cultivadas, a uma repartição do *curriculum* da filosofia em diferentes corporações e faculdades, a fim de garantir a «mais eficaz aplicação de cada uma delas ao seu respectivo objecto» ([1]). Com esse propósito criaram-se três «profissões»: a dos «naturalistas», a dos «matemáticos» e a dos «médicos», alterando substancialmente o panorama do ensino anterior onde estas matérias eram ensinadas na Faculdade de Artes.

Por filosofia natural entendia-se o conjunto de conhecimentos «de facto, que pela observação se têm achado na natureza», acrescidos de tudo o mais que a experiência a obriga a revelar; por filosofia dos «matemáticos» entendiam-se as ciências que versam a «quantidade em geral e particular», acrescida da «teórica mais sublime da física», ou seja, do cálculo infinitesimal, pois que a física sem a matemática, dizem os *Estatutos*, «não se pode estudar nem entender», residindo nesta aliança entre a física e a matemática, a que nos referiremos mais adiante em particular, um dos novos pilares da filosofia das Luzes; por filosofia da medicina entendia-se o conjunto das ciências que pertencem à «filosofia do corpo humano são e enfermo».

No quadro desta ampla divisão, os *Estatutos* decidiam a criação de um curso de Matemática e de um curso de Medicina, entendidos como «dois ramos da filosofia particular que pela sua vastidão e importância merecem estabelecimento próprio e separado do resto da filosofia» ([2]), a que se acrescentava um curso «filosófico», abarcando a «terceira classe das ciências da razão», essencialmente voltado para a filosofia natural, no sentido a que acima nos referimos, tendo agregado a si os estudos de filosofia moral, e de filosofia racional, ou lógica: «O sobredito curso, além dos princípios sólidos e elementares da Filosofia Racional, e Moral, por onde há de principiar, tratará complementarmente da Filosofia Natural, tanto em geral como em particular», exceptuando-se obviamente o objecto das duas faculdades que mereciam cursos distintos, ou seja, a matemática e a medicina, embora não pudessem ignorar-se os seus princípios fundamentais, pelo que deveriam os alunos obter aprovação em disciplinas básicas desses dois cursos como condição para a progressão no de Filosofia. Além do mais, como adiante veremos,

([1]) *Ibidem*, Liv. III, Parte III, p. 222.
([2]) *Ibidem*.

sendo o direito natural uma parte da ética, e, como tal, da Filosofia, era estudado em curso próprio, cabendo, por sua vez, a metafísica no espaço da filosofia racional, pois que, para os nossos filósofos das Luzes, a metafísica era a confluência da lógica (enquanto dirige as operações do entendimento), da ontologia (enquanto prepara os primeiros princípios ideais de todas as ciências) e da pneumatologia (dividida em teologia natural e psicologia).

Especificando, a ontologia era a primeira parte da metafísica, sendo a metafísica, na sua globalidade, a segunda parte da filosofia racional. Na ontologia estudava-se o caminho que das ideias simples conduz às ideias abstractas e gerais, bem como o modo como, por indução, se chega à elaboração de um acervo de princípios e verdades universalmente aceites, tais como as ideias de substância e acidente, necessário e contingente, essência e natureza, absoluto e relativo, identidade e distinção, unidade e multiplicidade, causa e efeito, perfeição, semelhança, ordem e proporção, etc., procurando, além do mais, definir as proposições e teoremas gerais que da combinação destas mesmas ideias derivam. Esta é a parte da metafísica que trata dos primeiros princípios ideais das coisas, à qual se dá o nome de ontologia.

A segunda parte da metafísica é a pneumatologia, que aborda a natureza do espírito, dividida por sua vez em duas partes: a psicologia e a teologia natural. A psicologia visava o conhecimento que o homem tem de si mesmo em matéria espiritual, referindo-se ao acervo de conhecimentos que o homem pode adquirir pela reflexão e meditação sobre as operações da alma. Neste campo cabiam as ideias de liberdade, e, sobretudo, as de espiritualidade e imortalidade da alma. A primeira, a de liberdade, cabia mais na esfera do sentimento, pois emanava directamente do «livro interior da consciência»; já as segundas, a espiritualidade e imortalidade da alma, necessitavam da intervenção do discurso e da respectiva demonstração, por não constituírem verdades «que se sintam imediatamente na consciência», reclamando, por isso «discussões de razão».

Estava desde logo preparado o terreno para a teologia natural, referindo-se o adjectivo «natural» à razão, versando por isso a teologia natural sobre o conjunto de verdades que a razão humana alcança sobre Deus, operando desde logo uma separação em relação à teologia revelada. O referido conjunto de verdades refere--se aos atributos divinos (infinidade, imensidade, independência, omnipotência, omnisciência, bondade, etc.), tendo ainda a teologia natural uma função fundamental do ponto de vista do nosso iluminismo católico: «desarmar os sofismas especulativos e práticos do ateísmo, indiferentismo, deísmo, politeísmo, e preparar os ânimos para o obséquio racional da fé cristã» [1], constituindo por

[1] *Ibidem*, Liv. III, Parte III, Tit. III, cap. I, p. 239.

isso uma parte fundamental da apologética, a que nos referiremos mais adiante neste volume.

O motivo da criação de um curso de Filosofia não ignorava pois que o seu verdadeiro âmbito estava muito aquém das disciplinas consignadas no seu *curriculum*, pois, como dizem os autores dos *Estatutos*, «a filosofia é a alma de todos os conhecimentos humanos» [1], dela fazendo parte as disciplinas estudadas nos cursos de Direito, de Matemática e de Medicina, simplesmente, com a criação de um curso «específico» de Filosofia, visava-se uma distribuição que permitisse a criação de «filósofos de profissão», que se não perdessem num estudo meramente subsidiário de todos os conhecimentos humanos, ou seja, de «filósofos consumados, dignos das Luzes deste século». Era também seu objectivo elevar a Filosofia, na Universidade de Coimbra, a uma dignidade que, segundo os seus autores, a anterior Faculdade de Artes lhe não proporcionara.

Definido, embora artificialmente, o seu âmbito mais restrito, as disciplinas do Curso de Filosofia eram a Lógica, Metafísica, Ética, História Natural, Física Experimental e Química. Porém, deve sublinhar-se que não poderiam os alunos inscrever-se no curso sem aprovação nas disciplinas de Latim e Grego (ao nível dos «estudos menores») e Geometria (no curso de Matemática).

Acentuaremos ainda a importância desta vastidão e omnipresença da filosofia no léxico dos intelectuais das Luzes, pois é ela que define o ideal enciclopédico que o caracteriza. Assim, por exemplo, para o padre Teodoro de Almeida, que claramente declara que o âmbito da filosofia no século XVIII ia muito para além do espaço que anteriormente lhe era atribuído, identificando-se com «o conhecimento da verdade adquirido pelo discurso» [2], sendo portanto muito diversas e amplas as verdades que declara. Nesse sentido à filosofia pertencem a lógica, que dirige os actos do entendimento; a ética, que encaminha os actos da vontade; a jurisprudência, que versa o direito das gentes; a política, que aborda a dimensão social do homem e dos povos; a teologia natural, que traduz o conhecimento que o homem tem de Deus através da razão; a pneumatologia, que estuda os anjos e demais espíritos; a psicologia, que estuda a alma humana; a física que estuda os corpos visíveis; a medicina, que estuda os corpos enfermos; a botânica, a geometria, a astronomia, a aritmética, e, finalmente, a metafísica, que trata «de tudo o que tem ser em comum e das razões abstractas».

Esta diversidade de disciplinas é que institui, para Teodoro de Almeida, a «verdadeira filosofia», cuja principal condição é, como vimos, a sua vertente

---

(1) *Ibidem*, Liv. III, Parte III, p. 223.

(2) Teodoro de Almeida, «Discurso Preliminar sobre a História da Filosofia», in *Recreação Filosófica*, vol. I, Lisboa, 1786, p. II.

discursiva e racional, reconhecendo que esta vastidão era um dos índices dos novos tempos, bem como da nova filosofia, pois «nem sempre se estendeu a tanto a ciência que gozava deste nome». [1]

Caso não menos expressivo é o de António Soares Barbosa, que no seu *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Filosofia* (1776), entende que o que distingue a boa da má filosofia é o facto de a primeira visar a «felicidade das repúblicas», na medida em que se dirige essencialmente à formação do «bom cidadão», «já regulando-lhe o entendimento em todos os empregos da vida, já ensinando-lhe as obrigações que deve aos seus semelhantes e à sua pátria, já mostrando-lhe como deve ser útil a esta e àqueles pela indagação da natureza» [2].

A filosofia irmana-se com o ideal de cidadania, naquilo em que ele implica a participação activa do indivíduo na construção da sua própria felicidade e na dos seus concidadãos, abarcando, no texto citado, o âmbito da lógica, da ética, do direito, e da filosofia natural, marcada por uma matriz não tanto especulativa mas experimental, a qual se estende à consideração da pluralidade dos planos em que a filosofia se desdobra, pois considera, mais adiante, que o seu ensino não deve transformar as aulas em «teatro de passatempo» mas numa «escola de vida» [3].

A marca deste pragmatismo fica porventura mais bem vincada na sua consideração da metafísica, que é consonante com a dos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, com a de Teodoro de Almeida, bem como com a de Verney, como adiante veremos.

De facto, para António Soares Barbosa, a metafísica divide-se em ontologia e em pneumatologia, e se na ontologia cabem as ideias gerais e comuns que por indução podemos alcançar acerca dos princípios ideais das coisas, à pneumatologia pertencem os conhecimentos que, pelo lume da razão, podemos alcançar acerca do nosso ser espiritual, o que desde logo exclui a possibilidade do conhecimento da essência ou natureza da alma, que a razão não alcança, «devendo-nos contentar em deduzir das propriedades da alma aquilo que nos pode ser útil» [4]. Neste sentido, a metafísica, enquanto ontologia, é uma parte da lógica, e, enquanto pneumatologia, pode ser também considerada uma parte da física, ou seja, uma «física dos espíritos», pois que a física é a ciência que examina não só as propriedades dos corpos mas também as do espírito.

Recuando três décadas no tempo em relação ao ano de 1776, data da publicação do *Discurso* de Soares Barbosa, até aos anos 40 do século XVIII, data da publicação do *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luís António Verney, verificamos mais

[1] *Ibidem*, p. III.
[2] António Soares Barbosa, *Discurso...*, 1776, p. 6.
[3] *Ibidem*.
[4] António Soares Barbosa, *op. cit.*, p. 67.

uma vez a harmonia doutrinal entre os nossos iluministas na caracterização do vasto âmbito disciplinar e curricular da filosofia, reduzindo a metafísica aos termos que temos vindo a apontar.

Antes de mais, devemos referir que a importância de Verney no contexto do iluminismo português fica a dever-se não só aos conteúdos que propõe mas também ao tom polémico com que os apresenta, indo ao encontro da expressão de Ernst Cassirer que acima citámos, quando referia que as forças espirituais que caracterizam a filosofia das Luzes radicam, em considerável medida, na acção e na dinâmica contínua do debate, ou, por outras palavras, na forma de conduzir os debates de ideias.

Para o Barbadinho, o vocábulo «filosofia», «ou por ele entendamos "ciência" ou "amor da ciência" é vocábulo bem grego nestes países», referindo-se à Península Ibérica, para terminar dizendo que o estudo da filosofia entre nós se resumia a «coisas bem galantes», como fossem os «universais, sinais, proemiais, e outras coisas destas» (1).

Verney reagia, à semelhança do que já vimos nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* de 1772, ao panorama dos estudos de filosofia do Colégio das Artes, cujos sucessivos Estatutos (1591, 1597 e 1612) mantinham praticamente inalterado o quadro dos estudos escolásticos que, desde 1591, determinavam que ao longo dos quatro anos do curso «terão sempre os mestres o texto de Aristóteles, dando as grosas que lhes parecer» (2), embora seja justo referir que, apesar da contundente ordem superior, muitos mestres jesuítas souberam abrir-se progressivamente ao novo movimento de ideias num eclectismo mais ou menos ousado, como foi o caso do padre António Cordeiro.

A intenção principal de Verney, para além de instaurar um plano doutrinal, é mostrar, como no capítulo seguinte acentuaremos, o desfasamento cultural entre os países ibéricos e os «países que dão leis ao mundo em matéria de erudição, e ainda em Roma, nas barbas do papa» (3), servindo esta referência a Roma para afastar temores dos mais fervorosos em matéria de religião. Em todo o caso, para Verney, a filosofia «é o conhecimento das coisas que há neste mundo e das nossas mesmas acções e modo de as regular para conseguir o seu fim» (4), decretando-se desde logo a vastidão do seu âmbito: a filosofia natural (física, matemática, química,

---

(1) Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, Carta VIII.

(2) *Estatutos de 1591*, citados por António Salgado Junior em *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. III, Lisboa, 1950, nota 6, p. 4. Por «grosas» deve entender-se os comentários que os mestres faziam ao texto de Aristóteles que vieram a estar na base do *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, já analisado no volume II desta obra.

(3) Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. III, Carta VIII, p. 8.

(4) *Ibidem*, p. 21.

botânica e história natural); a ética, a filosofia jurídica e a lógica, considerando-se a metafísica uma parte da lógica e da física.

Em todo o caso, é de destacar a importância que Verney atribui às ciências naturais, sobretudo à física, no âmbito global da filosofia. A física é, por assim dizer, a ciência paradigmática do século XVIII, como será a biologia, posteriormente, no século XIX. Por isso, será bastante enfático ao reclamar a importância desta disciplina: «Saber qual a verdadeira causa que faz subir a água na seringa, é filosofia; conhecer a verdadeira causa por que a pólvora, acesa numa mina, despedaça um grande penhasco, é filosofia; outras coisas a esta semelhantes, em que pode encontrar-se a verdadeira notícia das causas das coisas, são filosofia.» (1)

Obviamente, não se tratava já da física aristotélica, a despeito de Aristóteles ter também definido a ciência como o conhecimento pelas causas, mas da física que começa a despertar com Copérnico, Galileu, Bacon, Descartes, Gassendi e Newton, embora não desconheça as diferenças que os separam, afirmando-se Verney como um newtoniano, à semelhança da globalidade dos nossos iluministas. De facto, para Verney, a teoria aristotélica das quatro causas, material e formal, final e exemplar, é uma pura quimera. Referindo-se às duas primeiras, entende que «não há tais causas no mundo» (2). Referindo-se às duas últimas, entende que «não servem para entender o que é a física» (3).

Quanto à metafísica, fica agora reduzida a uma parte da lógica (a ontologia) e a uma parte da física (a pneumatologia), como já vimos nos casos acima analisados.

Com efeito, Verney designa, à semelhança dos cartesianos e gassendistas, a ontologia por metafísica intencional, e a pneumatologia por metafísica real. A primeira, no seu plano de estudos, deverá ser estudada como parte da lógica, e a segunda como parte da física.

No âmbito da metafísica intencional, redu-la à necessidade de definir com clareza alguns nomes de que se servem os filósofos (universais, ente, causa, matéria, espírito), bem como, à semelhança do que farão mais tarde os *Estatutos da Universidade de Coimbra*, «alguns axiomas, ou proposições claras, que pertencem aos ditos [termos]» (4).

Passando à metafísica real ou física do espírito, ou ainda pneumatologia, o quadro não sofre alterações de maior: destina-se a provar, mediante a reflexão sobre as operações da alma, a espiritualidade da alma e a liberdade humana. Posteriormente, fundado no princípio da espiritualidade e imortalidade da alma, entrará

(1) *Ibidem*, p. 39.
(2) *Ibidem*, p. 153.
(3) *Ibidem*, p. 154.
(4) *Ibidem*, p. 155.

o filósofo no âmbito da teologia natural, provando racionalmente a existência de Deus e dos seus atributos contra materialistas, ateus e deístas, marcando uma importante linha de fronteira com outras expressões do iluminismo na Europa do século XVIII, e expressando a marca mais vincadamente teológica e religiosa do pensamento de Newton.

Para Verney, como para os autores dos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, o combate ao deísmo e ao materialismo, ou ainda ao indiferentismo, é uma peça fundamental da apologética do cristianismo, bem como um dever da boa razão, embora esteja persuadido que no combate contra os adversários da religião católica, e apesar da clareza das verdades do catolicismo, é mais fácil mostrar que os argumentos deles (dos ateus) nada valem do que persuadi-los de que os nossos se devem admitir.

Tratava-se, no entanto, apenas de um juízo constatativo e não da expressão de uma dúvida quanto aos fundamentos da doutrina, a qual nos obriga a concluir que: o mundo foi criado *in tempore*; que não foi feito casualmente; que a causa inteligente que o produziu não pode ser material mas um ente separado da matéria; que a matéria de que este mundo foi feito não é eterna mas criada com o mesmo mundo; que esta causa não só criou mas ainda governa o mundo (providência); que esta causa tem um conjunto de atributos (omnipotência, omnisciência, bondade, liberdade, etc.): «Isto basta ao filósofo. O restante estudará na teologia.» (1)

Estamos, pois, bastante longe de um clima de irreligiosidade, pelo que a razão não se alça contra Deus, considerando Verney, tal como Newton, que o principal ofício do filósofo é provar a existência de uma Primeira Causa. Trata-se, essencialmente, de delimitar com clareza a esfera de acção da razão quando situada perante a revelação.

Estas considerações a respeito do âmbito da filosofia e do lugar da metafísica encontraram também expressão na obra do italiano António Genovesi, cujo tratado sobre a metafísica viria a ser adoptado como manual de estudo nas nossas instituições de ensino desde a reforma pombalina até meados do século XIX. Com efeito, na sua *Metafísica*, vemos o suporte de todas as asserções até aqui compiladas dos nossos autores: estudando o âmbito dos «princípios», a metafísica serve-se do método analítico e não do «método platónico, porque os homens não nascem com razões e ideias universais», caminhando antes, pouco a pouco, das coisas singulares para as razões universais, estendendo assim à metafísica o método triunfante na física newtoniana, que estudaremos no próximo capítulo.

Assim, Genovesi, servindo-se embora de uma terminologia ligeiramente diferente, divide também a metafísica em ontosofia e cosmografia a que chama

(1) *Ibidem*, p. 246.

metafísica geral, e em psicosofia e teosofia, referindo-se a primeira ao estudo da alma e da natureza humana e a segunda à ciência de Deus e das coisas divinas que cabem no âmbito das potencialidades da razão finita do homem. Como paradigma da sua postura doutrinal, e em consonância com o primado do método analítico, veremos a contundente crítica à teoria dos universais, no âmbito da ontosofia, considerando os géneros e as espécies meros vocábulos e noções abstractas; no plano da cosmografia, sublinha as ideias de ordem, perfeição e formosura do universo criado; no plano da psicosofia, destaca a liberdade da alma, discorrendo ainda sobre a difícil e para si inconclusiva questão da união da alma com o corpo, adoptando a mesma posição que já encontrámos nos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, pois se limita a aconselhar o estudo dos vários sistemas (a harmonia preestabelecida de Leibniz, o influxo físico dos peripatéticos e o ocasionalismo de Malebranche); no plano da teosofia, separa a teologia natural da sobrenatural, considerando a primeira como a «contemplação natural» das coisas que dizem respeito à existência da Primeira Causa, sempre com a preocupação inerente aos iluministas católicos de utilizar a teologia natural, bem como a sua necessária abertura à teologia revelada, contra os perigos do naturalismo «com o qual se finge ser somente a religião natural verdadeira, perfeita e suficiente».

Estas considerações são suficientes para nos elucidarem sobre o estatuto da filosofia, sobre a sua omnipresença, sobre o muito que dela esperavam os filósofos do século XVIII na sua ambição reformadora, sobre a urgência e quase ansiedade de conquistar a felicidade, sobre o seu imenso prestígio, sobre a sua abrangência. A filosofia será não a «luz» da razão mas as «luzes», num plural afirmado em toda a sua amplitude. Como corolário, vemos o recuo da metafísica, submetendo-a aos novos cânones do conhecimento, onde impera o sensismo e o experimentalismo.

Para os nossos teóricos, apenas existiu um domínio que escapou à filosofia, aliás, por justos motivos: a teologia revelada, ou seja, o conhecimento que o homem tem de Deus concedido por revelação e, portanto, por meios superiores à razão natural, abrindo-se, a este respeito, outro capítulo fundamental do nosso iluminismo católico que era o de tomar como princípio indiscutível a verdade da revelação e, consequentemente, a falsidade dos conteúdos da razão quando se lhe mostrassem contrários.

Não se tratou, a este respeito, de fazer «descer o céu à terra» mas de dar a César o que é de César e manter em Deus o que é de Deus.

Cumpre no entanto sublinhar, agora a respeito do caso mais particular da metafísica, que o estatuto que lhe atribuíram os nossos filósofos, bem como Genovesi, participava de um amplo movimento europeu de se estendia de John Locke a D'Alembert e a Condillac, salvaguardando embora a expressão católica do nosso iluminismo.

De facto, tanto no discurso dos nosso iluministas como no dos iluministas franceses ou ingleses, o termo metafísica, desde que referido ao seu significado na história da filosofia dos séculos anteriores, era também utilizado num sentido fortemente pejorativo, ou seja, para expressar coisas inúteis e incompreensíveis. Voltaire, no *Dicionário Filosófico*, não se coíbe de dizer que a metafísica, tratando embora da alma e de Deus, constitui o «romain de l'esprit». Comparemo-lo com Frei Manuel do Cenáculo, que apesar de inimigo contundente das ideias mais arrojadas do autor francês, considera, nos seus *Cuidados Literários* (1791) que «a utilidade é a razão de decidir nesta matéria [a da metafísica]» (1), pugnando por desembaraçar a filosofia «das questões espinhosas da metafísica desnecessária» (2), ou com Martinho de Mendonça de Pina e Proença, quando chamava a atenção para a necessidade de aproximar a metafísica da vida, ao lembrar que causa, perfeição e unidade são termos de uso comum «ainda que metafísicos» (3), e não um conjunto de ininteligíveis quimeras.

Esta referência à metafísica como a um universo de questões distantes, espinhosas e inúteis, utilizando comodamente a palavra em sentido pejorativo, era solidádia da sua recondução a uma nova escala definida por diferentes padrões de conhecimento, no quadro do primado da epistemologia e do recuo da aspiração dogmática, nela se incluindo o espírito de sistema. Neste quadro, a metafísica, sobretudo no âmbito da ontologia e da psicologia, surge como uma ciência das ideias e do espírito.

Não será por acaso que Maupertuis emprega o termo metafísica para designar o estudo dos fenómenos psíquicos, como os sonhos, o sono ou a aprendizagem da linguagem pelas crianças (4); que Diderot, no seu pendor materialista, entende que apenas aos que estudaram bem medicina (empírica) é lícito falar de metafísica (5); que David Hume distingue a «verdadeira metafísica da falsa metafísica», considerando a primeira como o inquérito da natureza do entendimento humano, mostrando, através da análise exacta dos seus poderes e capacidades, que ele não é apto para se

(1) Frei Manuel do Cenáculo, *Cuidados Literários...*, 1791, p. 323.

(2) *Ibidem*, p. 211. Diz, a este respeito, Cenáculo: «Quando o sistema lógico aristotélico induz a demasiadas abstracções metafísicas e lógicas, fazendo o juízo mais problemático que assegurado nas verdades, e encaminhando a descobrir nos objectos mais razões de duvidar e a contrariar sem outra consequência positiva, não se deve perder tempo, nem arriscar os talentos em tais cansados estudos. A delicadeza da abstracção, em sua razão formal, não é o que se impugna, sim a inutilidade ou perversão e uso avesso.»

(3) Martinho de Mendonça de Pina e Proença, *Apontamentos para a Educação de Hum menino Nobre*, 1734, p. 247.

(4) Maupertius, *Lettres sur le Progrès des Sciences*, in *Œuvres*, Lyon, t. II, p. 426.

(5) Diderot, «Locke», artigo da *Enciclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts, et des Métiers, Par une Societé de Gens de Lettres*, org. e pub. por M. Diderot e M. D'Alembert, Paris, 1751-1780.

embrenhar nas questões longínquas e abstrusas da «falsa metafísica»; que D'Alembert, referindo-se a Locke, no «Discurso Preliminar» da *Enciclopédia*, situe entre as grandes realizações do filósofo inglês a redução da metafísica à sua justa dimensão, «la physique expérimentale de l'âme», em franca oposição à ontologia clássica.

De facto, Locke, no prefácio do seu *Essaj*, considerara que o entendimento, fazendo-nos ver e compreender as coisas que estavam fora de nós, não se tinha ainda compreendido a si próprio, razão por que era necessária toda a arte e destreza para o transformar em objecto da sua própria indagação.

É neste sentido que caminha aquela parte da metafísica a que os nossos teóricos chamaram psicologia e que anunciará a revolução kantiana. Já quanto à ontologia, que, pela forte presença da crítica aos universais, denuncia a importância da referência epistemológica, procurará também definir uma axiomática, ou, como disse Teodoro de Almeida, na *Recreação Filosófica*, «as máximas e princípios em que o discurso se funda», princípios e máximas comuns a todos os edifícios discursivos no âmbito das disciplinas particulares, aproximando-se de uma genealogia das ideias no âmbito de uma teoria do conhecimento.

Resta-nos ainda uma terceira referência, atinente de novo ao suporte epistemológico, mas desta feita de âmbito disciplinar. A metafísica será igualmente a reflexão sobre os fundamentos do saber de cada disciplina, sendo nesse sentido que veremos Frei Manuel do Cenáculo referir que a «matemática tem sua metafísica», indo ao encontro de D'Alembert ([1]), que formulara igualmente a importância da reflexão sobre os fundamentos abstractos do conhecimento das ciências particulares como condição para o progresso do conhecimento humano.

Temos, assim, estabelecidos os parâmetros da filosofia das Luzes, erguendo-se sobre a pujança da revolução de Galileu, de Bacon, de Newton e de Locke, fornecendo as bases sólidas para a definição da verdade, seja no mundo físico, seja, como fez Locke, alargando o âmbito de consideração da física para defender a sua «física experimental da alma».

Como escreveu Georges Gusdorf ([2]), o método experimental, assim entronizado, limita as suas ambições à indagação do encadeamento entre os fenómenos. É por esta via que se procura pôr a descoberto a inconsistência da «falsa metafísica», pois que os seus fundamentos já não correspondiam às normas no novo saber.

([1]) Escreveu, a propósito, D'Alembert: «A proprement parler, il n'y a point de science qui n'ait pas métaphysique, si l'on entend par ce mot les principes généraux sur lesquels une science est appuyée et qui est comme le germe des vérités de détail qu'elle renferme et qu'elle expose», *Essai sur les Élements de Philosophie, Œuvres de D'Alembert*, ed. Bastien, 1805, t. II, p. 357.

([2]) Georges Gusdorf, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris, 1971, p. 225.

O conceito de filosofia: o triunfo da física e a crítica ao «espírito de sistema»

Pedro Calafate

«Este é o verdadeiro sistema moderno: não ter sistema.»
Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, Carta X

Na base da concepção optimista dos novos tempos, na base da crença na potencialidade transformadora da filosofia, na base, finalmente, da despromoção da metafísica está a afirmação da metodologia experimental emanada da revolução de Galileu, a qual encontrará em Isaac Newton ([1]) um modelo de desenvolvimento amplamente venerado pelos teóricos das Luzes europeias do século XVIII, e em John Locke a respectiva aplicação à teoria das ideias, abrindo, como vimos no capítulo anterior, aquilo a que D'Alembert chamou a «física experimental da alma», expressão, aliás, amplamente difundida e que por isso veremos também utilizada por António Soares Barbosa, no seu *Discurso*, ao considerar a lógica emanada do *Ensaio* de Locke como a «física experimental da alma» ([2]), realçando a sua simplicidade e clareza, quando comparada com o *Organon* de Aristóteles.

O tom global será dado por Luís António Verney, nos meados dos anos 40, quando, na Carta X do *Verdadeiro Método de Estudar*, considera que «a principal parte da filosofia é a física, visto que a lógica parece ser somente uma disposição do entendimento para conhecer as coisas como são. Já disse a V. P. [Vossa Paternidade] em outra carta que a física era o conhecimento da natureza de todas as coisas, o que se alcança pelo meio das suas propriedades e da redução aos próprios princípios» ([3]). É, com efeito, a física de base newtoniana, uma física elaborada em lin-

([1]) Para Teodoro de Almeida, invocar o nome de Newton era suficiente para honrar o papel do século XVII na história da humanidade. Veja-se, a este respeito, a sua *Recreação Filosófica*, vol. I, Lisboa, 1786, p. L.

([2]) António Soares Barbosa, *Discurso...*, Lisboa, 1776, p. 15.

([3]) Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, edição de A. Salgado Júnior, Lisboa, Carta X, vol. III, p. 168.

guagem matemática mas apoiada numa sólida base experimental, que fornecerá agora o critério de constituição da verdade, pondo em primeiro lugar a experimentação em detrimento da dedução lógica dos efeitos a partir de causas, ou «hipóteses» gerais (1).

Como pano de fundo desse triunfo veremos tanto a crítica ao aristotelismo escolástico, mais vincada nos autores ibéricos, como a crítica ao espírito de sistema e ao racionalismo metafísico do século XVII, elegendo Descartes como seu mais legítimo representante.

O paradigma epistemológico vai, em todos os casos, no sentido da contenção, causada pelo reconhecimento da impossibilidade do conhecimento da essência das coisas, no do reconhecimento da impossibilidade de um saber fechado e estável, que, como o de Descartes, era belo de mais para ser verdadeiro, na inquietação perante um saber em permanente processo de revisão e aperfeiçoamento, inquietação que encontra no eclectismo a sua mais característica atitude, pelo que representa de libertação ou reacção em relação a sistemas já elaborados, bem como de crença numa independência intelectual proporcionada pela razão.

Mais uma vez é a Verney que devemos ir buscar o tom geral da crítica: «O jurar determinada doutrina é o primeiro impedimento a toda a sorte de estudos», rematando, páginas adiante desta fundamental Carta X, com um texto esclarecedor: «Este é o sistema moderno: não ter sistema, e só assim é que se tem descoberto alguma verdade. Livre de paixões, cada filósofo propõe as suas razões sobre as coisas que observa: as quais se são claras e certas, abraçam-se; as duvidosas ou se rejeitam, ou se recebem no grau de conjecturas, enquanto não aparecem outras melhores; e assim é que se forma o corpo de doutrina. Estes peripatéticos, quando ouvem dizer que um homem não tem sistema nem autor determinado a quem siga, fazem grande galhofa. Mas nisso mostram não saber que cousa é física.» (2)

O único mestre que guia o físico é a experiência e a clareza (neste caso sinónimo de razão e de cálculo) — não excluindo, no entanto, a necessidade da analogia e da conjectura, sendo certo que a generalização por analogia constitui a terceira regra do conjunto das quatro *regulae philosophandi* de Newton —, é esse imperativo que, na massa confusa dos conhecimentos, incluindo os que são já historicamente datados, funda a atitude eclética e a guia num registo de progres-

(1) A este respeito escreveu Cassirer: «La voie newtoniene n'est pas celle de la déduction pure mais celle de l'analyse. Newton ne commence pas par poser certains principes, certains concepts et axiomes universels pour parcourir pas à pas, au moyen de raisonements abstraits, la voie qui conduit à la connaissance du particulier, des simples faits. C'est dans la direction inverse que se meut sa pensée. Les phénomènes sont le donné; les principes, ce qu'il faut chercher.» Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, tradução de P. Quillet, Paris, 1970, p. 43.

(2) Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, Carta VIII, vol. III, p. 203.

so. Está-lhe, pois, associada uma ideia de liberdade e independência intelectual que é um dos mais dinâmicos motores deste século, generalizado à globalidade dos nossos iluministas.

Vejamos também as esclarecedoras palavras de Teodoro de Almeida, quando, no início do primeiro volume da *Recreação Filosófica*, proclama a independência do seu critério perante o «estilo das escolas» e perante as «razões metafísicas» (os discursos não «claros» e, por isso, considerados ininteligíveis, para além de inúteis): «Estribarei os meus discursos igualmente na experiência e na razão. Não seguirei aqueles que só atendem aos que lhes dita o seu juízo, sem fazer caso da experiência; nem também aqueles que só põem os olhos na experiência sem consultar a razão. Os primeiros não explicam os efeitos que sucedem na realidade, mas o que lhes finge o seu discurso que deviam suceder; os segundos contentam-se com recrear os olhos, não procuram satisfazer o entendimento; observam os efeitos, não se cansam em descobrir as causas.» (1)

Por seu turno, enquanto na física o critério é a experiência e a razão, na lógica o modelo de racionalidade que garante a liberdade e independência intelectual do filósofo tende a valorizar, como atributo fundamental, a utilidade. Diz então Teodoro de Almeida, desta feita no volume VII da sua *Recreação*: «Nos mistérios que não pertencem à fé, nunca quis tirar a ninguém a liberdade que Deus lhe deu, nem quero, como já disse, que ninguém me prive da minha. Cada qual dê razão de si, eu dou razão do que faço, e espero que a experiência me não faça arrepender. E já daqui protesto de usar de outra grande liberdade, e vem a ser que na lógica só tratarei do que me parecer útil à cultura do entendimento, e tudo o mais, ou seja dos Modernos ou seja dos Antigos, deixarei de parte.» (2)

O texto acabado de citar, ao mostrar a importância da liberdade alicerçada na actividade da razão, revela, por outro lado, os limites que o iluminismo católico sempre lhe reconheceu: a liberdade da razão pára perante os mistérios da fé, não lhe cumprindo questioná-los.

Por toda a parte se afirma este desejo de independência, que o eclectismo aparentemente proporciona e, como contraponto, o «estilo das escolas», ou, em sentido mais amplo, o espírito de sistema, que terá em Descartes o seu principal arauto, e por isso, o principal alvo das críticas.

Como mostrou Georges Gusdorf (3), a palavra «sistema» teve origem na física celeste, sendo generalizada ao âmbito global da física graças à revolução de Galileu, vindo com o tempo a designar a ideia de um conjunto articulado de con-

(1) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, tomo I, Prólogo.
(2) *Ibidem*, tomo VII, p. 16.
(3) Georges Gusdorf, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris, 1971, p. 259.

ceitos, articulação de que emerge uma unidade inteligível, ou então a ideia de um esquema explicativo ou totalidade explicativa a que se associa a ideia de síntese, o que, por seu turno, tende a relegar para um plano de maior humildade epistemológica a tarefa da recolha dos factos.

É por isso de destacar que a depreciação do termo «sistema», feita de forma tão vincada pelos teóricos das Luzes ([1]), representa uma importante alteração na valorização dos modos de saber.

Como dissemos, entre nós será Descartes o principal alvo das críticas, embora um alvo *sui generis*, pois nenhum dos seus críticos lhe deixou de reconhecer um papel fundamental na superação de outro sistema, o aristotélico, e na imposição de uma nova física. O que estava em causa era, no entanto, a forma, o primado da dedução que parte de «hipóteses fundamentais», a tese das ideias inatas, a despromoção do sensível e o papel relativamente marginal atribuído à experiência ([2]), que estes autores liam na obra de Descartes, aproximando-se antes de Newton, não descurando embora que Newton continuou com sucesso a álgebra de Descartes e abriu a análise dos infinitamente pequenos ([3]).

Por isso, Teodoro de Almeida refere-se a Descartes como um autor de inegável agudeza e clareza, mas não deixando, apesar das suas qualidades, de elaborar o seu sistema «com demasiada liberdade de engenho» ([4]), opondo, páginas adiante, esta atitude à de Newton, pois que o método do filósofo inglês «é sobre a experiência e sobre o cálculo; não simplesmente sobre a imaginação».

([1]) Diz ainda Georges Gusdorf: «Toute recherche de la vérité au siècle des lumières comporte, comme un rite iniciatique, quelques imprécations contre l'esprit de système», *ibidem*, p. 265.

([2]) A bem da verdade, cumpre referir que Descartes não enjeitou a importância da experimentação, enunciando o seu papel na terceira parte dos *Principes*: «Tendo podido estas coisas particulares ser ordenadas por Deus numa infinidade de formas variadas, é apenas pela experiência e não pela força do raciocínio que podemos saber qual, de todas essas formas ele escolheu.» Descartes, *Principes*, terceira parte.

Com esta afirmação, Descartes, sem deixar de estabelecer *a priori* e de uma forma dedutiva os fundamentos da física, bem como as consequências que deles derivam, sem deixar de afirmar que as leis fundamentais da física são construídas a partir das ideias no entendimento, supõe, no entanto, que há diversas hipóteses ou possibilidades de se deduzirem, a partir delas, as leis particulares que incidem mais directamente sobre os fenómenos.

Sobre este tema escreveu Michio Kobayashy: «Descartes considera, então, que o raciocínio não permite, nesta etapa, encontrar ou seleccionar uma hipótese válida entre as diversas possibilidades, e afirma que, para esse efeito, se deve recorrer unicamente à experiência. Desta forma, ele atribui à experiência um valor heurístico e directivo que conduz à selecção de uma hipótese entre diversas possibilidades», Michio Kobayashi, *A Filosofia Natural de Descartes*, trad. Maria Batalha Reys, Lisboa, 1995, p. 95.

([3]) Veja-se, a propósito, Francisco Gomes Teixeira, *História das Matemáticas em Portugal*, Lisboa, 1934, p. 221.

([4]) *Teodoro de Almeida, Recreação Filosófica*, vol. I, Lisboa, 1786, p. XLVI.

Sob a barragem da crítica encontrava-se também, e necessariamente, o aristotelismo escolástico e os conteúdos doutrinais da sua física, impondo Teodoro a realidade única da matéria, e reduzindo a simples «modos» todas as modificações que nela se operam. Queria isto dizer que as «formas», de que falavam os aristotélicos, não eram mais entidades reais distintas e separadas da matéria, não eram mais formas substanciais, cuja finalidade fosse a de determinar a matéria.

A «forma» passa a ser somente o «modo» com que a matéria está disposta, num contexto em que «modo» não é uma entidade distinta da matéria, não podendo falar-se em distinção real mas tão-só em distinção modal. A única realidade que a física estuda é a matéria, e a forma dos compostos não é mais do que o diverso modo de combinação das suas partes, alçando-se o mesmo raciocínio contra a teoria escolástica dos acidentes reais (o sabor, o peso, a quantidade, etc.), os quais deixam igualmente de ser entidades realmente distintas. A nova física estuda a matéria e os seus modos, destronando, assim, a física qualitativa dos escolásticos, o que permitirá, por seu turno, traduzi-la em linguagem matemática.

Outro dos mais eminentes críticos do sistema cartesiano foi António Soares Barbosa, tratando-se, no entanto, tal como em Teodoro de Almeida, de uma crítica feita de elogios: «Cartezio, vencedor e destruidor do aristotelismo, e que ainda agora mesmo não devendo ser seguido, merece a nossa admiração e respeito, não só pelo bem que causou à física, mas por ter sido sublime nos seus defeitos, metódico nos seus desvarios, e útil pelos seus mesmos erros.» ([1])

Tendo destruído o hilemorfismo e reduzido a matéria à extensão, tornando-a inteligível à luz da matemática e arrastando e destruindo, além do mais, a teoria dos acidentes reais, Descartes inaugurara um novo capítulo da física. Simplesmente, caiu no defeito de procurar «explicar tudo»: «temendo parecer mais ignorante do que aqueles que ele combatia, contraiu o vício daquele século em querer explicar toda a natureza. Esta entre outras, a principal causa dos seus erros» ([2]).

Curiosamente, a explicação encontrada para o «principal erro» de Descartes é de natureza exterior ao seu sistema, ou seja, a dinâmica da oposição ao aristotelismo, temendo Descartes parecer menos sábio que os aristotélicos.

Vemos assim que o chamado «vício do século XVII» não abrangia apenas a escolástica mas também o racionalismo metafísico, fosse ele o de Descartes como também o de Leibniz ou Espinosa, embora os intelectuais das Luzes não situassem a escolástica no mesmo plano destes autores ([3]). Perante a natureza, fosse a natu-

([1]) António Soares Barbosa, *Discurso...*, Lisboa, 1776, p. 48.

([2]) *Ibidem.*

([3]) Curiosamente, a tentativa de situar todos no mesmo plano, aristotélicos, cartesianos e newtonianos, a pretexto das diferenças que também separavam Newton de Descartes, foi uma atitude comum a muitos escolásticos no nosso século XVIII, sendo também consignada

reza física fosse também a natureza humana, a tese dominante é a do conhecimento adequação, não esquecendo que a natureza, num primeiro momento, se nos apresenta como um conjunto de coisas ou factos que devem ser considerados na sua individualidade, atendendo o investigador à multiplicidade dos fenómenos, deixando-se guiar por eles, embora impondo-lhes um esforço de simplificação, em ordem à intelecção das relações que entre si estabelecem, definindo assim uma objectividade que não é o resultado da capacidade dedutiva da razão, partindo de princípios evidentes cuja verdade nos seria assegurada por Deus, como sucede em Descartes, mas antes um conhecimento cuja verdade se estabelece na crença da possibilidade de relação dinâmica entre a razão e os factos, entre o sujeito e o objecto, entre o cálculo e a experiência.

A crítica da teoria dos universais e a consequente importância da singularidade dos factos deve conduzir o físico, ou, como se dizia no século XVIII, o filósofo, a uma maior circunspecção e prudência, aceitando, com a humildade do novo homem de ciência, «que o universo é um enigma no qual só percebemos algumas sílabas que ainda não fazem sentido» [1], sendo certo que apenas poderíamos aceder ao conhecimento da natureza das coisas, da essência da matéria e dos corpos, se nos fosse possível um conhecimento claro, distinto e completo das suas propriedades, conexão e respectivos efeitos, o que manifestamente se nega.

Quais foram então, segundo António Soares Barbosa, os principais erros, embora úteis e sublimes, de Descartes? A «falsa desconfiança dos sentidos», que o impediu de indagar as causas dos erros que a eles se atribuem, arrastando-o antes para «meditações profundas e especulações intelectuais»; o terem nascido dessas especulações «o ver como lhe parecia, na sua alma, os princípios fixos de todas as cousas, pelos quais se devia regular tudo o que os sentidos nos referem», acreditando, além do mais, que, não podendo aqueles mesmos princípios inalteráveis serem obra da alma, o eram necessariamente de Deus; desta mesma suposição retirou a sua tese das ideias inatas «que verdadeiramente não eram outra cousa

---

pelo oratoriano João Batista. Em todo o caso, repare-se no texto do jesuíta António Francisco, autor de *Mercurio Philosophico Dirigido aos Philosophos de Portugal*, escrito em 1752 sob o pseudónimo de Philiarco Phereno. Com efeito, referindo-se a Newton e a Descartes, respectivamente, diz: «Aquele determinou que primeiro se observassem os efeitos, para subir por eles, como que por degrau, ao conhecimento das causas; este espalhou por todo o mundo a matéria subtil para se servir dela na produção de muitos fenómenos; aquele tirou-a do mundo e negou-lhe a existência; este colocou os astros no meio dos turbilhões; aquele aniquilou os turbilhões e pôs os astros no meio de um vácuo imenso, sendo que Cartésio negou até ao vácuo a possibilidade», concluindo o autor, embora mal, que o sistema de Aristóteles não era menos contrário ao de cada um dos dois (o de Descartes e Newton) entre si, apelando assim para a paz e conciliação entre os antigos e os modernos.

[1] António Soares Barbosa, *Discurso...*, Lisboa, 1776, p. 48.

mais que o produto de muitas ideias particulares generalizadas por abstracção»; o ter começado a explicar o universo pelas causas em vez de começar pelos efeitos; finalmente, o ter começado pelas ideias abstractas em vez de começar pelas ideias simples.

Descartes era, por isso, para António Soares Barbosa, senhor de um «espírito activo e inimigo do vagaroso caminho da observação e da experiência», entregando-se ao projecto de «estabelecer aqueles primeiros e fecundos princípios do universo que devem ligar as diferentes partes dele, e fabricar, sem interrupção, a dilatada cadeia dos nossos conhecimentos físicos» (1).

Um tal projecto, porém, tendo em vista o enquadramento epistemológico das Luzes, não poderia ser obra de um homem mas de muitas gerações, suspeitando-se, mesmo assim, que estaríamos perante uma tarefa para sempre incompleta.

Ao invés de começar o edifício pela parte mais alta, como segundo Soares Barbosa sucedeu com Descartes, o filósofo deveria começá-lo pela parte inferior, subindo, posteriormente, mediante o alicerce mais sublime da física, que situa na álgebra, ao alargamento do seu campo de conhecimento. Tais as consequências da adopção do modelo da física de Newton, mas também as consequências da negação do inatismo cartesiano, pela clara colagem ao sensismo de Locke, dizendo o mesmo Soares Barbosa, no seu importante *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, que são os sentidos que permitem a comunicação do homem com o universo, sendo certo que a repetição das mesmas sensações o fazem observador, e que «as observações geram ideias gerais, estas se combinam, procura-se-lhes a ordem e a dependência, e então se criam as ciências» (2). Por seu turno, do lado da física, o caminho não deixava de ser solidário: análise e observação rigorosa dos fenómenos, respectiva classificação, determinação da sua mútua dependência, divisando assim o imenso fio que ata entre si os fenómenos «com rodeios tão numerosos e variados», aspecto que, devido à sua complexidade, reclamava a aplicação da álgebra à física.

Esta chamada de atenção para a importância da álgebra é relevante, pois consagra a legitimidade de um espaço de reflexão que não depende directamente do domínio experimental (embora com a ambição de o aplicar «à extensão real dos corpos»), onde se situavam a álgebra e o cálculo integral e diferencial, exactamente aquela parte «mais sublime da física» que os *Estatutos da Universidade de Coimbra* incluíram no curso de Matemática e cujas disciplinas deveriam ser frequentadas pelos estudantes do curso de Filosofia, onde a física estava incluída, não esquecendo também que os alunos de Matemática deveriam frequentar disciplinas de ciências físicas e naturais na Faculdade de Filosofia, instaurando uma interdisciplinariedade

(1) *Ibidem*, p. 59.
(2) António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, Lisboa, 1792, vol. I, p. 3.

que se queria fecunda. Esta fora exactamente a atitude de Newton ao almejar empregar o cálculo integral e diferencial, seja sob o aspecto da análise seja sob o aspecto geométrico, à solução de problemas astronómicos e físico-matemáticos.

Não menos importante era o espaço atribuído, como já vimos em Verney, à conjectura e à analogia, confluindo o conjunto destes aspectos na crítica à «impaciência com que se sofre a escassez da natureza», bem como «o aborrecimento que há para um trabalho que talvez nunca virá a dar crédito» (1), ou seja, para um trabalho que se assemelha à elaboração de um livro que não tem epílogo.

Perante a despromoção daquele «vício» do racionalismo metafísico do século XVII, o objectivo da física é, agora, sobretudo o de, partindo da observação «dos objectos reais», comparar as suas propriedades e generalizar as suas relações, fixando sempre «os limites que não deve exceder a abstracção». Os referidos limites não excluíam, como vimos, a parte mais sublime da física que recorria à algebra, nem a necessidade de através da física conseguir o filósofo provar a existência de uma Primeira Causa, como também fez Newton (2), ao introduzir a finalidade na física; referiam-se sim à necessidade de nos abstermos de «indagar imprudentemente as essências das cousas», devendo antes contentarmo-nos em deduzir das suas propriedades «aquilo que nos pode ser útil», dirigindo-nos assim, em propósitos utilitários e pragmáticos, sempre «à felicidade do género humano» (3).

Por isso, à despromoção de Descartes, feita embora com cuidada reverência, corresponde a eleição de Newton em arauto dos verdadeiros modernos, caindo os iluministas na ilusão de considerarem que com o físico inglês estava definitivamente concluído o edifício da física, razão por que todo e qualquer desenvolvimento que nesse âmbito se viesse a verificar consistiria necessariamente no aprofundar da sua obra, sem negar os seus alicerçes: «Newton, mais feliz que Cartézio, por ser mais circunspecto e observador, principiou uma época que poderá ser adiantada mas não desmentida, dando uma forma à física que ela deverá sempre conservar.» (4)

---

(1) António Soares Barbosa, *Discurso...*, Lisboa, 1776, p. 65.

(2) A respeito da relação entre a física e Deus, em Newton, cumpre sublinhar que a tese newtoniana segundo a qual a unidade e a regularidade do devir natural residem na eficácia divina constitui uma ideia metafísica por excelência, no sentido clássico do termo. A este respeito escreveu Georges Gusdorf: «Si paradoxal que cela puisse paraître, Newton est plus proche de Malebranche que de Fontenelle et de Hume ou de D'Alembert. La synthèse newtonienne a hâté l'avènement de la mort de Dieu en épistémologie et en méthaphisique, contre la volontè expresse de son auteur, pour qui le système du monde se révèle sous les espéces d'une véritable vision en Dieu.» *Les Principes de la Pensée aux Siécle des Lumières*, Paris, 1971, p. 231. A este tema voltaremos mais adiante neste volume, a propósito da física-teológica.

(3) António Soares Barbosa, *Discurso...*, Lisboa, 1776, p. 67.

(4) *Ibidem*, p. 59.

Foi devido a juízos desta natureza que, como já vimos no capítulo dedicado à Filosofia da História, o discurso sobre o progresso se orientou privilegiadamente para um «mais do mesmo», por isso que com Newton, no século XVII, e com os filósofos do século XVIII que o acolheram e entronizaram, chagáramos à perfeição dos tempos, sendo mais importante que os filósofos se ocupassem em seguir o seu método ([1]) do que em compilar as suas descobertas.

Os juízos sobre a perenidade do legado de Newton bem como o seu carácter de iniciador dos novos tempos multiplicaram-se por toda a Europa das Luzes. É o caso de Jacob de Castro Sarmento, um dos mais célebres «estrangeirados» do século das Luzes e um paladino de Bacon e de Newton ([2]), quando, na sua *Teórica Verdadeira das Marés* (1737), proclama a perenidade dos fundamentos da física newtoniana: «Pode ser que os que ignoram os diferentes fundamentos sobre que se sustenta cada um destes sistemas tenha para si que pelo tempo adiante virá a filosofia newtoniana a experimentar a mesma fortuna com que encontraram a aristotélica e cartesiana: mas este nunca pode ser o caso do imutável sistema do nosso ilustre filósofo [Isaac Newton], a menos que a ignorância torne outra vez a entrar e a reinar na Europa: pois enquanto a matemática, inexaurível fonte de sabedoria, se cultivar e aumentar, a filosofia newtoniana há-de fazer no juízo uma impressão tão evidente que o obrigue a confessar sua verdade, do mesmo modo que fazem os *Elementos* de Euclides.» ([3])

A física de Newton e a geometria euclidiana constituíam assim o alfabeto definitivo da razão na sua leitura e interpretação da natureza. Este seria o paradigma que destronaria tanto o edifício da escolástica ([4]), como o do racionalismo metafísico de feição cartesiana.

([1]) Sobre o método da física newtoniana escreve: «Para isso é necessário seguir a natureza e não preveni-la querendo sujeitá-la ao nosso arbítrio e dirigi-la, dando-lhe mais as regras por que se deva governar do que recebê-las dela. Atendê-la por uma observação exacta nos efeitos e fenómenos que nos oferece, obrigá-la, por assim dizer, pela experiência, a patentear o que nos oculta», *ibidem*, p. 60.

([2]) Jacob de Castro Sarmento, médico ilustre e membro da Real Academia de Londres, foi protagonista da primeira tentativa de tradução do *Novum Organon* de Francis Bacon para português, tendo, além do mais, pugnado pela fundação, entre nós, de uma academia científica, à semelhança da londrina, projectos que viriam no entanto a gorar-se por falta de apoio interno.

([3]) Jacob de Castro Sarmento, *Theorica Verdadeira das Marés.* ., Londres, 1737, p. 12.

([4]) «Agora te pergunto, caro leitor sincero e desapaixonado: não seria melhor, para o particular e para o público, que a agudeza dos nossos grandes génios se empregasse em uma filosofia que mostra aos olhos o que dita aos ouvidos [...] do que fatigar-se e consumir-se em uma continuada e inútil controvérsia de *utrum detur ens rationis; universale a parte rei*, e outras fábulas desta casta de que se compõe e está cheia a aristotélica, indignos do juízo e atenção humana», Jacob de Castro Sarmento, *ibidem*, Prólogo.

Um dos aspectos mais interessantes desta efervescência crítica reside no facto, já por nós referido várias vezes, de os teóricos das Luzes orientarem as suas críticas simultaneamente para Descartes e para a escolástica, a despeito de verem Descartes como destruidor da física de Aristóteles. Por isso, a linhagem cultural dos teóricos das Luzes está bem mais próxima de Bacon, Locke, Galileu e Newton do que de Descartes, Espinosa ou Malebranche.

Com efeito, na sua crítica a Descartes, Jacob de Castro Sarmento considera a obra do filósofo francês como um «Romance Filosófico», porque essencialmente fruto da sua fértil «imaginação»: «Porém, ainda que as plausíveis razões dos *Phaenomena* naturais e a elegância do estilo deste Romance Filosófico arruinaram totalmente com as físicas de Aristóteles; como Descartes caiu no mesmo erro de fazer que uma invenção e imaginação fecunda tivessem a maior parte na sua filosofia, trazida ela a um exacto exame mecânico e geométrico, mal podia durar muito» ([1]). Assim, ao espírito de sistema cartesiano e à consequente despromoção do que é sensível e, portanto, passível de observação, opõe o modelo de Newton, que, como sugestivamente sublinha, «mostra aos olhos o que diz aos ouvidos»: «Sendo que o verdadeiro e imutável modo de filosofar consiste em observar atentamente os *Phaenomena* da natureza e deles deduzir as causas que possam produzir universalmente os mesmos *Phaenomena* por leis mecânicas; e achadas ditas causas, se devem admitir como leis, ou causas secundárias pelas quais se governa e conserva a natureza.» ([2])

Veremos mais adiante neste ponto que este é o modelo consagrado para a física nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772). Importa, no entanto, percorrer mais dois autores que, neste domínio, contribuíram para o triunfo de Newton: Frei Manuel do Cenáculo e Luís António Verney.

No primeiro caso, o pensamento do presidente da Real Mesa Censória e bispo de Beja é estruturado por dois vectores fundamentais: o «gosto do real» e a crítica moderada da escolástica.

Por «gosto do real», entendemos o primado dos dados da observação e da experiência, expressando-se no claro elogio do «legítimo físico que busca o que é sensível e sobre ele trabalha sem confusão de conceitos duvidosos e fermento de incertezas» ([3]), acentuando a sua antipatia pelas «questões de possível», ao mesmo tempo que postulava que «a bela física, unida com a matemática, dá-nos legisladores exemplares que os antigos não tiveram, pela invenção de mil coisas úteis e agradáveis e pelo melhor método de filosofar» ([4]).

([1]) *Ibidem*, p. 10.
([2]) *Ibidem*, p. 11.
([3]) Frei Manuel do Cenáculo, *Cuidados Literários*, Lisboa, 1791, p. 117.
([4]) Idem, *Disposições... Appendix I*, Lisboa, 1776, p. 46.

Como já vimos no capítulo dedicado à Filosofia da História, esta comparação entre os antigos e os modernos foi um dos tópicos marcantes da filosofia das Luzes. De facto, Cenáculo reconhecia a superioridade inegável da Antiguidade em matéria de letras humanas, na gramática do latim, do grego e do hebraico, na dialéctica e na retórica, mas, em matéria de ciência, os modernos foram superiores, vendo mais e mais alto, atendendo ao que chamava «o melhor método de filosofar», formulado sobretudo por Bacon e Newton.

Nesta conformidade, a sua crítica volta-se com mais insistência para os partidários de Aristóteles, identificando um inimigo a que sugestivamente designa como «aristotelomania»: «Eu devo explicar o sentido em que falo dos escolásticos, porque não pareça confundir o útil com o vicioso; a escolástica reprovável é aquela a que muitos chamam aristotelomania [...] nascida de uma paixão desordenada em seguir Aristóteles, a fadiga de querer subtilizar extarordinariamente e sem justiça [...] Foram especulações viciosas aquelas que careciam de objecto real e às quais a suposição, mais que o merecimento, deu o nome de ciência [...] elas costumam deter os passos para que os homens se não apliquem a estudos mais importantes [...] elas consomem os preciosos instantes da vida em puerilidades e caprichos.» [1]

Deve notar-se que, nesta expressão, Cenáculo não se referia apenas à física mas englobava igualmente o que considerava, na esteira dos humanistas do Renascimento, o péssimo hábito da *disputatio*. Em todo o caso, o que atravessa a sua obra, no plano da filosofia natural, é também a imensa admiração pela física de Newton, referindo-se com insistência à «bela física unida à matemática».

Quanto a Luís António Verney, a que já acima nos referimos e cujo grosso da produção literária se situa nos anos 40 do século XVIII, tal como sucede com Azevedo Fortes, constitui porventura o mais consistente crítico da física escolástica e o mais audaz partidário de Newton e de Locke.

No caso da física, o pomo da discórdia estava não apenas no método mas nos conteúdos doutrinais, sobretudo na atribuição de entidade real à forma e aos acidentes, considerando antes a forma como simples «modo» da matéria.

Com efeito, para os físicos modernos, e como já vimos para o caso de Teodoro de Almeida, não era aceitável considerar-se a forma como um ente distinto da matéria, como uma nova natureza por comparação com a matéria, mas apenas como uma afecção ou modificação desta. O mesmo deverá dizer-se dos acidentes, que à luz das novas concepções da física deixam de ser «reais», aspecto que desenvolveremos no ponto dedicado à polémica sobre os acidentes eucarísticos.

Para o mecanicismo de Verney, todos os fenómenos da natureza se explicam pelo jogo de forças dos corpos e respectivo movimento. E como para se conhecer

[1] *Ibidem*, pp. 7-9.

o movimento (que, como dirão os autores dos *Estatutos da Universidade de Coimbra* de 1772, é a «alma da natureza», ou seja, a chave da explicação dos fenómenos), se supõe o conhecimento da respectiva velocidade, e dado ainda que a velocidade depende da grandeza, e como a grandeza de um corpo depende da sua superfície, a qual só pode ser conhecida através da geometria, conclui-se que ninguém poderá conhecer as forças dos corpos sem conhecer a superfície e a velocidade do respectivo movimento.

Se é das forças dos corpos que resultam todos os efeitos que vemos na natureza, se tais forças se deduzem da figura e do movimento, resulta claro que a ignorância da geometria se traduz na impossibilidade de estabelecer qualquer progresso em física, sendo ainda inseparáveis da geometria a aritmética e a álgebra (como aritmética literal), concorrendo, no seu conjunto, para o conhecimento das leis e propriedades do movimento.

A célebre expressão de Galileu, no *Saggiatore*, de 1623, ao postular que o universo está escrito em linguagem matemática, constitui um importante *a priori* que destrói um conceito de natureza submetido às ideias de forma, substância e qualidades, para passar a entendê-la como um conjunto de fenómenos quantificáveis.

Quanto ao método, a questão está no espírito de sistema, por um lado, e no défice de observação, por outro. No primeiro caso, vinga em Verney a atitude ecléctica com que criticará igualmente Descartes, pois que «o jurar determinada doutrina é o primeiro impedimento para toda a sorte de estudos» ([1]), manifestada nos obstáculos ao progresso entre os escolásticos, decorrentes da respectiva fidelidade aos comentadores de Aristóteles. No segundo caso está em causa a ausência de um «verdadeiro espírito filosófico», que para Verney se identifica com um «juízo prudente e crítico, capaz de fazer observações úteis e discorrer com fundamento sobre as causas de qualquer efeito natural» ([2]), ou, como adianta noutro passo, «observar muito bem, ou saber-se servir dos que o fizeram, e fundar os seus raciocínios em princípios evidentes, quais são os matemáticos» ([3]), abrindo assim os dois principais domínios da física a que Rómulo de Carvalho se referia, em estudo recente, como «la physique des enfants», ou seja, a física experimental mais elementar, e a «physique des savants», uma física mais elaborada que recorre à álgebra e ao cálculo integral e diferencial ([4]), os dois planos do cálculo infinitesimal, desenvolvido por Newton e também por Leibniz.

([1]) *Ibidem*, p. 178.
([2]) *Ibidem*.
([3]) *Ibidem*, p. 183.
([4]) Rómulo de Carvalho, «A Física na Reforma Pombalina», in *Actividades Científicas em Portugal no Século XVIII*, Universidade de Évora, 1996, p. 623.

Ora, atendendo à distância doutrinal entre aristotélicos e modernos, a questão não era apenas a da observação ou a da experimentação mas a dos princípios que orientavam essa mesma experimentação, não sendo possível avançar neste domínio com base na física dos comentadores de Aristóteles, uma física de base qualitativa, projectando na realidade física os modelos da acção humana, como quando, por exemplo, se explica a subida da água numa seringa não em resultado do peso do ar, como os modernos, mas em resultado do medo do vácuo. Daí a conclusão: «quem abraça o Peripato deve renunciar às experiências; são coisas totalmente opostas, que uma destrói a outra». ([1])

Quanto a Descartes também Verney considera não poder falar dele sem grande veneração, por ter sido insigne na matemática e, sobretudo, por ter derrubado o aristotelismo escolástico no plano da física, considerando-o «o primeiro que abriu a porta à reforma dos estudos» ([2]), de forma mais consistente, porque inventou um novo sistema, ao passo que Bacon e Galileu apenas indicaram o «método de fazer progressos em física».

Com efeito, o que une os «modernos» é a destruição da física aristotélica: em primeiro lugar, o *a priori* de Galileu, que estabelece a matemática como a linguagem do universo; em segundo lugar, Descartes, ao apresentar uma física inteiramente sustentada nos conceitos de extensão, figura e movimento, e com eles explicando todos os fenómenos visíveis, arrostando de frente com as qualidades ocultas que nutriam a física dos escolásticos, bem como a noção de formas substanciais, em favor de um mecanicismo universal; em terceiro lugar, Isaac Newton, que entende a massa como quantidade de matéria, purgando também ele a física de todos os elementos que pudessem oferecer resistência à sua matematização.

No caso de Descartes, é certo que Verney se proclama um não cartesiano, que não aceita o espírito de sistema, que rejeita as suas hipóteses, mas admira-o por ter sido o primeiro «que fez um sistema ou inventou hipótese para explicar os fenómenos naturais e por este princípio abriu a porta a outros para a reforma das ciências» ([3]).

A filosofia moderna é, pois, interpretada à luz da atitude ecléctica, como um vasto movimento em que diferentes doutrinas e diferentes assomos contribuíram, cada um a seu modo, para abrir o caminho dos novos tempos, então gloriosamente trilhados pelos filósofos do século XVIII, que, sem serem propriamente inovadores, souberam aproveitar e depurar as doutrinas dos dois séculos anteriores, no contexto de um «adiantamento sempre para o melhor» ([4]).

([1]) Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, Carta X, vol. III, p. 12.
([2]) *Ibidem*, p. 14.
([3]) *Ibidem*, p. 15.
([4]) *Ibidem*, p. 31.

É certo que muitos princípios formulados por Descartes para a âmbito da física tinham verificação experimental, mas, globalmente, o filósofo francês «foi mais engenhoso que verdadeiro», pois, tal como Gassendi, ainda que fossem ambos anti-aristotélicos nos fundamentos da física, «muito se inclinam ao Peripato no método».

Era exactamente aqui que se dividiam as águas entre cartesianos e newtonianos: o defeito de Descartes residia na ambição de explicar tudo, embora para explicar essa ambição empregue, como já vimos em Soares Barbosa, um argumento exterior e absolutamente marginal, pois não compreende que o método não é um aspecto exterior à obra de Descartes mas a sua mais essencial condição: «os peripatéticos com quem brigavam os obrigavam a isso» (1).

Nesta conformidade, considerava Verney que os cartesianos e gassendistas, maugrado as diferenças que os separavam, pois Descartes não admitira o atomismo, eram filósofos «hipotéticos», dado que os seus sistemas, tal como o dos «aristotélicos modernos», fundavam-se mais em suposições do que em provas experimentais. É neste contexto que cabe o elogio de Newton, pois a própria expressão utilizada por Verney, ao considerrar os dois autores referidos como filósofos hipotéticos, remonta directamente à declaração célebre do físico inglês: *hypotheses non fingo* (não imagino hipóteses) (2).

Newton usara esta expressão no *Scholium Generale* dos seus *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*, não para dizer que o método por si perfilhado despreza o papel da hipótese mas sim para se distanciar do racionalismo cartesiano, ao significar que não aceita o método que assenta na postulação de um princípio ou hipótese fundamental, para daí fazer derivar a globalidade das conclusões particulares de uma teoria, sustentando antes, na quarta regra dos *principia philosophandi*, que todas as proposições obtidas por indução a partir dos fenómenos podem ser sempre postas em causa através de novas experiências e não por meras hipóteses contrárias, e, por outro lado, que explicara os fenómenos celestes e as marés através da força da gravitação, mas que em caso algum apontara a «causa» ou a natureza da gravitação, a qual não passaria de uma «hipótese», pois tudo o que não se deduz dos fenómenos são meras hipóteses.

O mesmo quer dizer Verney ao considerar que «não se admitem já hipóteses», referindo-se às hipóteses que não assentam na experiência, devendo por isso ser

(1) *Ibidem*, p. 200.

(2) É o seguinte o texto de Newton: «Não pude porém chegar a deduzir dos fenómenos a razão destas propriedades da gravidade, e não imagino hipóteses; pois tudo o que não se deduz dos fenómenos é uma hipótese, e as hipóteses, quer as metafísicas, quer as físicas, quer as qualidades ocultas, quer as mecânicas, não devem ter entrada na filosofia experimental.» *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*, citado por António Salgado Júnior, em *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. I, Lisboa, 1950, nota I das pp. 199-200.

excluídas da filosofia experimental, por delas não se poder fazer prova concludente. Ora, o arauto da verdadeira filosofia experimental era por isso não Descartes ou Gassendi, mas Isaac Newton [1], razão por que, como diz Verney, «hoje o método de Cartésio quase não tem sequazes».

É este mesmo princípio que conduz ao triunfo do sensismo no plano da lógica, contrariando a tese do inatismo das ideias em favor da doutrina de Locke a respeito da origem das ideias: «Os que defendem ideias inatas, que mostrem alguma que não entre pelos sentidos, ou não se deduza das ideias que entram por eles. Estou certo de que não aparecerá alguma a que não possamos descobrir esta origem.» [2] Em todo o caso, à crítica do inatismo nos referiremos mais pormenorizadamente em capítulo posterior.

Toda esta efervescência intelectual, concentrada nas Luzes dos modernos, culmina o seu edifício, em termos institucionais, nos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, de 1772, que, como já vimos nos pontos anteriores, determinara a constituição das três «profissões»; médicos, matemáticos e naturalistas e situava o curso de filosofia na «profissão» dos naturalistas, a despeito de a medicina e a matemática constituírem partes fundamentais da filosofia.

As páginas dos *Estatutos* dedicadas ao curso de Filosofia valem bem como um compêndio de física, seja pelo enunciado dos seus métodos seja pela delimitação do seu objecto, apresentando-se consonantes com a globalidade dos autores acima analisados.

A física moderna consignada pelos *Estatutos* é uma física quantitativa, à qual a matemática serve de lógica, ou não fosse o movimento a «alma da natureza» [3], razão por que pode desde logo concluir-se que na física nada há que não possa traduzir-se em relações de quantidade e de grandeza, pois não há «no mundo algum objecto sensível que não seja quanto e não tenha certas propriedades de grandeza relativas a outros objectos do mesmo género» [4].

Curiosamente, a fim de desfazer equívocos, os autores dos *Estatutos* não citam Galileu mas sim a Bíblia, onde se considera que o mundo foi criado em número, peso e medida, não tendo a matemática outros limites que não sejam «na especulação os do entendimento humano e na aplicação os do universo».

Era esta a prevenção fundamental que deixa antever a crítica ao cartesianismo e ao respectivo espírito de sistema. Trata-se de descobrir, «pela experiência, princípios fecundos, que deixem o resto à matemática», ou de calcular com precisão os

[1] «E foi grande protector deste método o famoso Newton, nos fins do século passado», Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. I, p. 201.

[2] *Ibidem*, pp. 82-83.

[3] *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), vol. III, parte II, tit. III, cap. II, p. 163.

[4] *Ibidem*, p. 162.

efeitos, «para ver se correspondem às causas supostas», ou, ainda, de «subir dos ditos princípios» estabelecidos pela observação e pela experiência, e por meio de «uma cadeia de raciocínios matemáticos, fundados e dirigidos por métodos eficazes, conduzindo o físico até às últimas consequências a que pode chegar a indústria do homem nestas matérias» (1), ou deixar estabelecido que é da competência da física mostrar o «como e porquê dos objectos» e da competência da matemática «averiguar o quanto deles» (2). Queria isto dizer que a física de que se fala substitui a filosofia das causas dos fenómenos e dedução lógica dos seus efeitos, por uma outra filosofia na qual a física se identifica com o estudo do modo como os fenómenos decorrem, encarando ainda as suas medidas e as suas relações.

Este apelo à observação e à experiência, a partir da qual se «sobe» posteriormente, mediante a fecundidade e exactidão da matemática, determina que as primeiras cadeiras do curso de Filosofia versem a História Natural, pois que «não há outros meios de chegar ao conhecimento da natureza senão a observação e a experiência».

Da história natural, que entra pela primeira vez no *curriculum* da universidade portuguesa, na qual se incluía a observação dos factos e respectiva classificação, passar-se-ia à filosofia experimental, que obriga a natureza a patentear «as verdades mais escondidas que por si mesma não quer manifestar, senão sendo perguntada com muita destreza e artifício».

Posteriormente, deveriam os estudantes frequentar o terceiro ano da Faculdade de Matemática, para estudar a «Foronomia», termo utilizado para designar a «ciência completa do movimento», no qual cabem os ramos da física que podem ser «determinados por cálculo e geometria», como eram a estática, hidrostática, mecânica, hidráulica, dióptrica, catóptrica, e todas as mais ciências cujos fenómenos resultem do movimento dos corpos.

A mesma dependência em relação ao paradigma newtoniano faz-se notar na prevenção, também feita por Verney, relativamente à necessidade de não «imaginar hipóteses», considerando os autores dos *Estatutos* que quando não for possível, por indução, estabelecer um princípio geral, deve o físico limitar-se à colecção dos factos particulares efectivamente observados, ou colecção das verdades provadas «por via de facto», «abstendo-se de imaginar hipóteses e de fabricar sistemas gratuitos» (3). O alvo era fácil de identificar: «Deverá o professor estar acautelado para não cair naquele furor de explicar tudo, que Descartes introduziu na física.» (4)

(1) *Ibidem*, p. 184.
(2) *Ibidem*, p. 247.
(3) *Ibidem*, p. 246.
(4) *Ibidem*, p. 247.

Assim, à opção por Newton em física correspondia a opção por Locke em lógica, negando o inatismo cartesiano em favor das teses sensistas. No estudo da filosofia racional, e no que à origem das ideias se refere, postulavam os autores dos *Estatutos* que compete ao professor mostrar «o verdadeiro caminho» de elaboração das ideias, passando pela sua génese, que radica nas «impressões dos sentidos», e daí passando às ideias gerais e abstractas, as quais se alcançam por combinação e indução seguida e uniforme, chegando a estabelecer um conjunto de ideias comuns ou princípios que cabem, por sua vez, no âmbito da metafísica (substância, acidente, absoluto, relativo, essência, natureza, unidade, multiplicidade, causa, efeito, etc.), sendo por este motivo que esta parte da metafísica deve ser considerada como integrada na lógica.

Estabelecida nestes termos a base da física experimental e o respectivo elogio de Newton, não esqueciam no entanto os *Estatutos*, tal como o não esquecera também Luís António Verney ([1]), a importância de uma parte mais «metafísica» e mais «sublime» da física, devida à álgebra e aos cálculos integral e diferencial, o qual não era ensinado no curso de Física mas sim no de Matemática, estabelecendo-se por isso a necessidade de os alunos de Física frequentarem as lições do curso de Matemática. Aliás, a primeira obra dedicada à geometria analítica e ao cálculo infinitesimal escrita em português deve-se a José Anastácio da Cunha, que, em 1773, foi nomeado pelo Marquês de Pombal professor da Faculdade de Matemática, onde regeu a cadeira de Geometria até 1778.

Rómulo de Carvalho ([2]), na sua análise da física na reforma pombalina, chamou oportunamente a atenção para este mais elevado patamar da física, o qual já não era ilustrado pela experiência, mas conservava a ambição de se lhe aplicar.

Com efeito, o redactor deste capítulo dos *Estatutos*, o matemático Monteiro da Rocha, à semelhança de Verney, reconhece um importante papel a esta área das matemáticas, seja no facilitar do cálculo e demonstração seja ainda no adianta-

([1]) Depois de sublinhar a importância da geometria e da aritmética para os progressos em física, diz Verney: «Na aritmética necessariamente se compreende a álgebra, que é uma aritmética literal, mediante a qual se facilitam as demonstrações e se descobrem muitas coisas que antigamente se ignoravam e algumas não se sabiam provar. Com estas preparações é que o físico poderá mostrar as leis e propriedades do movimento, sem o conhecimento das quais não se pode dar um passo em física.» In *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. III, p. 209; mais adiante, escreve ainda: «Depois Newton, os dois Bernoulli, Cheyne, o Marquês do Hospital e outros famosos homens que nos fins do século passado introduziram o verdadeiro método de filosofar, foram também os que levantaram a matemática àquele grau de perfeição em que hoje se acha, inventando ou ilustrando o cálculo integral e diferencial, com o qual excedemos muito aos antigos inventores da matemática na facilidade e nos descobrimentos.» *Ibidem*, p. 217.

([2]) Rómulo de Carvalho, «A Física na Reforma Pombalina», in *Actividades Científicas em Portugal no Século XVIII*, Universidade de Évora, 1996, p. 623.

mento ou descobrimento de novas verdades, dependentes, desta feita, do papel criador do espírito e da sua autonomia específica.

Trata-se, na linguagem de Monteiro da Rocha, de uma área «mais abstracta» (1), uma «oficina em que se forma o espírito de invenção», tão necessário na matemática. A álgebra era entendida como instrumento da análise, ou arte de representar por símbolos gerais as ideias que o espírito formula relativamente às quantidades, de que resulta a sua aplicação à aritmética e à geometria elementar, e, logo, também à física. Tratava-se de expressar, em linguagem algébrica, todas as circunstâncias, condições e relações das quantidades. Com efeito, reconhecia Monteiro da Rocha que a álgebra, ao recorrer a uma linguagem própria, criara por si só uma maior facilidade na combinação e relação entre as ideias, o que gerava um potencial de progressão e descobrimento inegável, muito para lá das consideradas verdades elementares. É-lhe, pois, inerente uma «metafísica particular do cálculo», de importância não negligenciável em física.

Esse potencial de descobrimento e invenção era garantido pelas regras fundamentais da análise, ou, como dizia Monteiro da Rocha na redacção desta parte dos *Estatutos*, já exprimindo as «condições dos problemas»; já mostrando como se combinam as equações primitivas que dessas condições resultam; já concluindo uma equação na qual se determina a relação da quantidade conhecida com outras ainda desconhecidas.

O passo seguinte era o da álgebra infinitesimal, dividida em dois ramos: a álgebra diferencial e a álgebra integral, mas o ponto mais relevante era o reconhecimento da importância da aplicação destes vários ramos da álgebra à física, a qual ganhava muito no conhecimento destas «ideias hypotéticas».

Com efeito, apesar da crítica aos filósofos hipotéticos, e apesar das «*hypoteses non fingo*», era perfeitamente legítimo o desenvolvimento, na matemática, das áreas de especulação referidas, valendo a pena citar o texto dos *Estatutos* em que esta situação é sublinhada: «Pelo que mostrará que os resultados deste cálculo [o cálculo diferencial] são tão rigorosos e exactos como os da geometria elementar. Pois que assim como nesta o ponto sem grandeza, a linha sem largura, a superfície sem profundidade, não são entidades reais e absolutas, mas sim ideias hipotéticas que forma o geómetra para edificar com toda a exactidão escrupulosa sobre elas uma ciência, que *depois será tanto mais exactamente aplicável à extensão real dos corpos*, quanto as linhas e superfícies que os terminam se chegarem mais para a exactidão que os geómetras nelas supõem; do mesmo modo as variações e elementos infinitésimos não são entidades reais e absolutas, mas ideias hipotéticas, que servem igualmente para deduzir delas huma ciência rigorosa, *aplicável na prática do*

(1) *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), vol. III, p. 175.

mesmo modo que a geometria: sendo manifesto que supor uma linha sem largura, ou com largura infinitamente pequena, não tem diversidade alguma, senão no modo de representar a mesma ideia, e que a mesma ideia representada de diverso modo, encaminha a novos conhecimentos que de outra sorte se não poderiam adquirir.» ([1])

Assim, depois do estudo da aritmética, geometria e álgebra estavam os estudantes aptos a estudar a foronomia, ou ciência do movimento, o qual é determinável por geometria e cálculo, transformando-a numa ciência clara e evidente.

Deve sublinhar-se que a introdução destas «ideias hipotéticas», a que se referia o matemático Monteiro da Rocha, eram, no fundo, uma das mais distintas características da física moderna de expressão newtoniana, a qual, entre a percepção e o real, intercala um plano preenchido pelo cálculo, que, com a invenção do cálculo infinitesimal, acaba por preenchê-lo plenamente.

([1]) *Ibidem*, p. 179.

Capítulo Três

Filosofia e medicina: iatromecanicismo, vitalismo e animismo

Pedro Calafate

Se até ao século XVI a metafísica constituíra o fundamento da medicina, a partir do desenvolvimento do paradigma mecanicista, no século XVII, verificamos igual recuo da metafísica em favor da física. O fundamental não era tanto o conhecimento das «causas» mas a determinação, tal como sucede no estudo da natureza das leis que governam os fenómenos observados. Por outro lado, ao paradigma físico haveria ainda que associar a importância da química, como ciência emergente, gerando estas duas disciplinas dois sistemas distintos, o iatromecanicismo (a explicação do corpo através de um paradigma físico e mecânico) e o iatroquímico (a explicação do organismo através da química), que ou se excluíam mutuamente ou se fundiam numa explicação mais ampla, como sucedeu com Boerhaave, o mestre predilecto do médico português António Nunes Ribeiro Sanches.

Curiosamente, reagindo contra esta dessacralização do corpo, e contra esta por vezes considerada excessiva amplitude do mecanicismo, veremos surgir, nos finais do século XVII e durante todo o século XVIII, um sem-número de correntes animistas e vitalistas, tentando recuperar o enigma da vida e do espírito, formulando de novo as «hipóteses» que tanto repúdio mereceram à física do corpo de Verney.

Embora estas últimas concepções não tivessem entre nós acolhimento amplo, devemos, no entanto, nomear os casos de Martinho de Mendonça de Pina e Proença e de José Rodrigues de Abreu, este último mais próximo da filosofia do médico alemão Ernst Stahl, tanto quanto Ribeiro Sanches repercutiu a de Boerhaave, acompanhado, neste contexto, pelo oratoriano Teodoro de Almeida.

Em termos concretos, a importância da física e da nova ciência química não determinava, pois, uma igualdade de concepções filosóficas entre todos os que, em Portugal, participaram neste amplo movimento de explicação da vida e dos fenómenos orgânicos. Devemos, assim, destacar a posição de Luís António Verney, partidário de um mecanicismo mais radical, que quase raiou o materialismo, e, por

outro lado, os que reagiram contra os exageros mecanicistas e que, sem enjeitarem as leis do mecanicismo no plano da explicação do modo como o corpo se move, procuraram um princípio imaterial e espiritual para explicar a vida e os fenómenos do organismo, sejam os espíritos vitais ou animais de que falam Ribeiro Sanches e Teodoro de Almeida, na esteira de Boerhaave, seja a alma, de que fala José Rodrigues de Abreu, na esteira de Ernst Stahl.

Cronologicamente, o primeiro dos autores citados a versar estas matérias foi José Rodrigues de Abreu, que mereceu amplo aplauso a Martinho de Mendonça, o qual escreveu um interessante prefácio à sua *Historiologia Médica*, publicada em Lisboa no ano de 1733.

O chamado sistema «animástico» (de *anima*) constituía, como dissemos, uma reacção aos exageros do mecanicismo, procurando a determinação de um princípio vivificante, distinto da matéria e do movimento — que para Rodrigues de Abreu é a alma racional —, embora reconhecendo que os processos orgânicos não deixavam de obedecer a leis mecânicas, não podendo embora estas explicar a vida. Portanto, nem a física nem a química podiam explicar, em separado ou unidas entre si, os fenómenos vitais.

Para Martinho de Mendonça e para Rodrigues de Abreu, tanto a vida como o movimento do corpo radicam numa substância não corpórea e mais perfeita. A vida não consiste na mera organização do corpo, sendo certo que os viventes conservam essa organização depois de perderem a vida. Do mesmo modo não pode ver-se a vida como consistindo no movimento, como defendeu mais tarde Verney, havendo muitos corpos que se movem sem a possuírem, como é o caso dos planetas, razão por que devemos entender a vida como uma «entidade» ou «modo» mais perfeito que o movimento [1].

A distância entre Martinho de Pina e Proença e Rodrigues de Abreu, por um lado, e o puro mecanicismo, pelo outro, estava na fundamental distinção entre movimentos mecânicos e movimentos vitais, recusando-se os autores citados a confundi-los. Por isso, diz Martinho de Mendonça: «Sendo pois evidente que o corpo ou matéria não pode ter actividade, eficiência ou virtude de se mover, de necessidade, há-de supor um princípio activo imaterial finito para fugir do mecanicismo.» [2]

Todavia, o Prefácio que Martinho de Mendonça de Pina e Proença escreveu à *Historiologia Médica* de José Rodrigues de Abreu parece-nos manifestar algumas

[1] Sobre esta insuficiência do mecanicismo escreveu José Rodrigues de Abreu: «Construído o corpo nas suas partes, fica aparelhada a máquina do corpo, mas está imóvel, à maneira de um tronco: espera vida!» *Historiologia Médica*, Lisboa, 1733, p. 159.

[2] Martinho de Mendonça de Pina e Proença, Prefácio à *Historiologia Médica*, de José Rodrigues de Abreu, *op. cit.*

discrepâncias em relação ao pensamento de Stahl e de Rodrigues de Abreu, de quem se diz partidário.

Na realidade, Martinho de Mendonça admite claramente a existência de um terceiro princípio mediador, uma «natureza plástica», que parece ter adoptado inspirado em Cudworth, e que diz ser também adoptado por Stahl e por Rodrigues de Abreu. Todavia, nem Rodrigues de Abreu admite esse princípio, como veremos adiante, nem tão-pouco Stahl, que defendeu, isso sim, o império directo e imediato da alma sobre o corpo, e sempre se pronunciou contra qualquer mediador. De facto, na sua obra de referência, a *Theorica Medica Vera Physiologiam et Pathologiam* (1708) Ernst Stahl, pronunciando-se sobre a relação entre a alma e o corpo, escreve: «Unde mox tanto iustior etiam apparet altera illa collectio, quod ispa etiam anima, et struere sibi corpus, ita ut ipsius usibus, quibus solis seruit, aptum est; et regere illud ipsum, actuare, mouere soleat, directe atque immediate, sine alterium mouentis interuentu aut concursu.» ([1]). Ou seja, a alma rege e move o corpo directamente e sem o concurso de qualquer outro interveniente.

Quanto a Martinho de Mendonça, é certo que proclama que «o sistema stahliano me parece não somente mais apto para a Medicina, mas tão conforme à experiência e à razão que duvido haja quem instruído verdadeiramente nos seus princípios o não abrace» ([2]). Todavia, fala-nos da existência, nos corpos naturais, de «um espírito vital, ou princípio activo imaterial», de uma «substância espiritual activa cuja propriedade seja mover os corpos», de cuja existência não duvida, porque «assim como Deus Nosso Senhor criou algumas criaturas com inteligência finita análoga à sua, também não é impossível criasse também outras a quem concedeu uma motividade ou actividade limitada análoga à sua potência infinita». Trata-se, pois, para Martinho de Mendonça, de substâncias espirituais activas, motivas ou vitais, de «espíritos capazes de mover a matéria e os corpos», pois, como diz, «sem semelhantes espíritos não se pode explicar com propriedade e sem violência o movimento vital».

Por sua vez, como veremos mais adiante no capítulo dedicado ao tema do «acaso», Martinho de Mendonça, à semelhança de Cudworth, e não de Stahl, como parece supor, fala-nos da existência de um mediador entre o Criador e as criaturas na geração dos «monstros», ou seja, de uma «causa segunda imperfeita», um «instrumento activo limitado» que «não consegue prever o resultado da sua acção», concluindo que os monstros não foram feitos imediatamente por Deus, mas que são o resultado de um impedimento encontrado por essa causa segunda limitada que a mesma não conseguiu superar, ao passo que para Stahl o que existe é uma

([1]) Ernst Stahl, *Theorica Medica Vera Physiologiam et Pathologiam, Halae*, 1708, pp. 260-261.
([2]) Martinho de Mendonça de Pina e Proença, Prefácio..., *op. cit.*

total autocracia da alma, pois, como bem diz L. Dulieu, «pour Stahl, rien ne se passe dans l'organisme sans l'intervention de l'âme, qu'il s'agissent de mouvements volontaires ou involontaires [...] et un finalisme bien arrêté apparaît dans toutes les opérations dont le corps est le siège» (1).

O que aproxima Martinho de Mendonça de Stahl e de Rodrigues de Abreu é a reacção ao mecanicismo extremado, nomeadamente quando Rodrigues de Abreu refere que «o corpo vivo e a máquina são contrários» (2), embora não negue que o corpo se encontre submetido a leis mecânicas, abrindo assim as portas ao paradigma fisicista. Todavia, isso não é o mesmo que dizer que essas leis explicam o movimento de que o corpo é dotado, parecendo «impossível, ou, ao menos, dificílimo de crer, mover-se o corpo humano somente de necessidade mecânica» (3).

Para Rodrigues de Abreu, os mecanicistas «apeam a alma do título de governadora do corpo [...] e semelham todas as operações humanas às de um relógio ou de um moinho» (4), aspecto que lhe merece repúdio por se lhe afigurar insuficiente. Pelo contrário, é a alma racional, tal como em Sthal, que é causa das acções do corpo.

De facto, como esclarece o médico português, a sua preferência pelo sistema de Stahl tem a ver com o facto de este defender que é a alma que governa o corpo, que existe uma união física entre ambos, «assentando no poder universal que tem a alma no corpo, atribuindo-lhe todas as operações» (5), de que deriva o facto de todas as acções do corpo poderem ser deduzidas da alma racional, sendo esta mesma alma racional o universal movente do corpo, que «continuamente vivifica», ou seja, nas suas palavras, «a alma racional é o universal movente do corpo vivo, vivificando-o continuamente», sendo então certo que «todas as acções do corpo podem ser deduzidas da alma racional».

É verdade que o corpo é «construído» com base em leis mecânicas, mas não é menos certo, tanto para Stahl como para José Rodrigues de Abreu, que «a alma tem poder total no corpo, para usar dele como seu instrumento ou órgão, em atenção à conclusão inteira dos seus fins» (6), sendo tal poder veiculado pela circulação geral dos «humores» por todo o corpo.

Na realidade, para Stahl, que nega a existência de «espíritos vitais», de «causas segundas imperfeitas» ou de quaisquer outros princípios mediadores, a alma

(1) L. Dulieu, «La Médecine», in *Histoire Général des Sciences*, dir. de René Taton, Paris, PUF, tomo II, 1958, p. 628.

(2) José Rodrigues de Abreu, *op. cit.*, p. 252.

(3) *Ibidem.*

(4) *Ibidem*, p. 117.

(5) *Ibidem*, p. 159.

(6) *Ibidem*, p. 270.

possui dois campos de actuação, «dans l'un, elle anime le corps et en dirige les fonctions; l'autre est celui du raisonnements, de l'inteligence et des actions volontaires» (1). A alma, como princípio imaterial e espiritual, une-se assim à substância material, não admitindo Stahl, como já atrás vimos, supostos intermediários entre a alma e o corpo (2), pois a sua posição, apoiada por Rodrigues de Abreu, é a de que a alma possui império absoluto sobre o corpo, sendo os fenómenos mecânicos e químicos apenas fases secundárias, integradas num contexto finalista que apenas o domínio da alma explica.

Ainda no âmbito das concepções médicas da ilustração encontramos Teodoro de Almeida e António Nunes Ribeiro Sanches.

A medicina de Sanches, que o autor pretendia «fundada em princípios demonstráveis pela física e pela química médica» (3), supunha que o movimento dos órgãos sólidos, bem como o dos humores (ou líquidos), era explicado por leis mecânicas, todavia, considerava a existência de uma *vis vitae* ou força vital, como princípio animador (4).

Também Teodoro de Almeida aborda o assunto em três dos volumes da sua *Recreação Filosófica* (volumes 2, 4 e 8), fazendo apelo aos «espíritos animais», que embora não perceptíveis pelo exame da anatomia, são no entanto fortemente indiciados pela «experiência», que, com elevado grau de verosimilhança, nos persuade da sua existência. Estes «espíritos» são entendidos como «humores subtis» ou como a «parte mais espirituosa do sangue» que se move nas fibras ou peles que revestem os nervos, sendo produzidos no cerebelo (5). Para Teodoro, são estes «espíritos animais» que, «discorrendo pelo corpo, o animam e governam», recusando fazer mais considerações sobre a união da alma com o corpo, a qual, sendo

(1) C. G. Cumston, *Histoire de la Médecine*, Paris, 1931, p. 396.

(2) *Ibidem*, p. 396. A este respeito escreve Cumston: «D'aprés Stahl, l'homme est un mélange matériel mû par une âme immatérielle et immortelle. L'âme est uni au corps dans une sorte de combinaison, juste comme le feu peut se combiner avec la matière, de manière qu'il puisse agir par lui-même, sans aucun intermédiaire. Il n'existe ni forces, ni facultés, ni esprits vitaux — tous ces termes ne recouvrent que de pures hypothèses [...]. *Ce qu'il nie par-dessus tout, ce à quoi il s'oppose, ce sont les intermédiaires supposés entre l'âme et le corps.*» *Ibidem*, p. 396 (itálico nosso).

(3) António Nunes Ribeiro Sanches, *Novo Método para Aprender e Estudar a Medicina*, Coimbra, 1959, p. 71.

(4) «Todas as partes do nosso corpo não são mais que um tessume de artérias e veias [...] se estas veias e artérias estiverem relaxadas, é certo que as entranhas que se compuserem delas ficarão igualmente relaxadas; isto é, doentes: então não farão suas funções perfeitamente: o cérebro não fabricará os espíritos animais, nem o cerebelo os vitais, como devem ser.» *Ibidem*, p. 76.

(5) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. IV, Tarde XX, vol. VIII, Tarde L; e vol. II, Tarde IX, Parte II.

evidente, nos escapa inteiramente no seu modo, razão por que a multiplicação de sistemas filosóficos a este respeito constitui mero exercício mental, como era o caso do influxo físico dos peripatéticos, da harmonia preestabelecida de Leibniz e do ocasionalismo de Descartes e de Malebranche.

Diferente das posições teóricas dos autores acima analisados é a de Verney. De facto, o Barbadinho considera como meramente «hipotéticas» as considerações relativas a um terceiro princípio que explica os movimentos vitais e os distingue dos mecânicos. Tais explicações constituíam para si um desvio em relação aos princípios físicos e matemáticos em que a medicina, ou física do corpo, deveria assentar, pois, segundo pretende, o corpo humano pode ser reduzido à figura e ao movimento, surgindo como «uma máquina hidráulica maravilhosa, a qual pode viver muito bem sem a alma inteligente, e cuja vida em nada depende do conhecimento» (1).

Esta atitude teórica supõe a identificação entre movimento e vida, razão por que Verney considera que «o movimento dos líquidos pelo corpo, sem olhar para as qualidades, é o que sustenta esta máquina [...] e somente cessando o movimento cessa a vida; tornando ressuscita» (2). Logo, por esta mesma razão, «nada tem que fazer a alma espiritual com a vida física do corpo» (3), razão por que «o corpo deve-se considerar como uma máquina e não devemos misturar a alma com as funções do corpo» (4). Tanto lhe basta.

Esta posição radical de Verney não deixava de conter algumas debilidades, pois, como refere Norberto Cunha (5), considerava o corpo vivo como máquina, mas esquecia que a inversa não era verdadeira, e, sobretudo, desvalorizava as emoções ou estados de alma «irredutíveis à quantificação ou à determinação por causa eficiente» (6).

É precisamente sobre este ponto que devemos voltar a António Nunes Ribeiro Sanches, para referir um tratado de sua autoria que permaneceu até há poucos anos inédito: a *Dissertação sobre as Paixões da Alma* (7).

Nesta obra, o médico português estabelece não só uma relação entre a medicina e a moral, mas, por via dessa mesma relação, estuda a influência directa que os estados de alma têm sobre a vida orgânica, elegendo e determinando qual o

(1) Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. III, p. 193.
(2) *Ibidem*, vol. IV, p. 26
(3) *Ibidem*, vol. IV, p. 27.
(4) *Ibidem*.
(5) Norberto Cunha, «A Física do Corpo em Luís António Verney» in *Actas do Colóquio Verney e a Cultura do seu Tempo*, Braga, 1995, p. 89.
(6) *Ibidem*, p. 87.
(7) António Nunes Ribeiro Sanches, *Dissertação sobre as Paixões da Alma*, Penamacor, 1999.

órgão onde essa influência se concentra, para desencadear reacções somáticas desfavoráveis ou favoráveis. Assim, o estudo das paixões, como refere o autor, «pertence tanto ao teólogo e ao jurisconsulto, como ao médico prático ou terapêutico» ([1]), e foi pelo facto de a teologia e a moral terem chamado a si essa área que a mesma saiu da medicina, com que outrora mantivera estreita relação, vindo a constatar-se que, por essa razão, os médicos «não cuidaram mais das desordens do ânimo» ([2]).

A questão proposta supunha à partida outra mais complexa: se as paixões da alma interferem activamente na saúde do corpo, qual é então o tipo de comunicação que entre ambos se estabelece? Ou, por outras palavras, qual a natureza da união entre a alma e o corpo?

Num primeiro momento, Sanches acompanha Boerhaave que, reconhecendo a existência da alma, a coloca acima do problema da vida, limitando-se a constatar a existência de movimentos que nela se originam. Por isso, Sanches começa por considerar que apenas inquirirá, pela observação, não a origem das paixões mas os movimentos que elas produzem, isto é, que se situará no plano «das aparências destas duas substâncias distintas», sendo-lhe impossível conceber o modo como ambas se combinam, falando-nos, a propósito, de um «imperscrutável vínculo» ([3]). Partindo, pois, da constatação do poder que a alma tem sobre o corpo para o alterar, e mesmo para o fazer perder a vida, importa ao médico observar as relações de causa e efeito entre tais movimentos ou alterações.

Todavia, é interessante verificar que o autor não foi inteiramente fiel aos seus propósitos, pois embora tenha referido que não indagaria a «origem das paixões», páginas adiante sustenta que a «origem de todas as paixões da alma» radica no desejo que Deus implantou em todo o homem «de conservar-se e de produzir o seu semelhante» ([4]). É na imoderação ou desregulamento deste desejo que têm origem as paixões que afectam a alma e se repercutem negativamente sobre a saúde do corpo, ou seja, é no desejo de «sermos mais felizes do que a natureza nos permite» que radicam muitas das paixões que afectam a alma, entendidas estas como uma «doudice momentânea» na qual se geram violências de amor e de cólera.

Nesta conformidade cruza-se um discurso teológico com um discurso moralista, entrando Ribeiro Sanches no campo das virtudes cardeais, sobretudo daquela que mais repercussões tem sobre a saúde do corpo: a prudência, sendo o homem

([1]) *Ibidem*, p. 3.
([2]) *Ibidem*, p. 4.
([3]) *Ibidem*, p. 5.
([4]) *Ibidem*, p. 12.

prudente aquele a quem Deus «deu juízo inteiro em corpo são» (1), aquele em que a vontade se determina pelos conceitos do entendimento, e em que estes se formam não num registo espontâneo ou de reverência perante a autoridade mas na averiguação detida da natureza e suas circunstâncias, na comparação entre o passado e o presente que a memória lhe permite, fazendo confluir as tradicionais potências da alma: memória, entendimento e vontade.

Importa, no entanto, distinguir dois tipos de paixões. O primeiro comporta as paixões que são contrárias à nossa conservação, como a dor e o medo, sendo que no caso da dor se situa a saudade, entendida como «dor da perda do objecto amado». O segundo comporta as paixões que não são contrárias à conservação do indivíduo, como o contentamento e o desejo.

Como actuam estas paixões no corpo humano? Sanches identifica no corpo «um ponteiro» que indica «o estado do nosso pensamento triste ou alegre, contente ou descontente», ao qual se refere sob a designação de «boca do estômago» ou diafragma: «A leitura dos médicos gregos me instigou a considerar se o diafragma era aquela parte que sentia, ou onde residia aquele sentimento grato ou ingrato, ou a boca do estômago, ou piloro [...]. Daqui vem que logo que o nosso ânimo está ocupado e dominado por uma paixão que todo o sistema do diafragma, como termo universal dos nervos se comove, se encolhe, se cerra, se estende e se alarga, que, por outras palavras mais filosóficas, adquire maior elasticidade ou inércia.» (2)

Depois de analisar as paixões contrárias à conservação do indivíduo, como a da vergonha, que chega a provocar a morte, Sanches oferece-nos uma interessante análise das que, contrariamente, contribuem para a nossa conservação, como o contentamento, a amizade, a alegria, a esperança...

São elas que fazem «o corpo ligeiro e desembaraçado», que «evitam o cansaço», que permitem regular as pulsações, que tranquilizam o sono, enfim, paixões que, desde que moderadas, provocam no corpo a sensação de «um não sei quê que somente se pode explicar pelo sentimento e pelo ânimo, um bem como em névoa, que goza, sem o distinguir perfeitamente» (3).

Todavia, se perderem a sua medida de moderação, passam a ter o efeito contrário, arrebatando desordenadamente o ânimo e provocando um estado doentio.

Como médico vitalista, considera Sanches que a alegria demasiada «dissipa os espíritos vitais», fazendo parar a circulação e os nervos até à total paralisia, o mesmo sucedendo com o amor em excesso, que o nosso médico considera ter sido

(1) *Ibidem*, p. 22.
(2) *Ibidem*, p. 27.
(3) *Idibem*, p. 42.

excelentemente pintado por Luís de Camões, entendendo que também esta paixão «consome os espíritos vitais e enfraquece o raciocínio» [1], estado em que «tantos se deram à morte» e em que os que vivem «são devorados de zelos e suspeitas», entregando-se o nosso médico a uma pormenorizada descrição dos procedimentos terapêuticos aconselhados para enfraquecer esta tão destrutiva paixão.

Em conclusão, o tratado de António Nunes Ribeiro Sanches constitui um interessante contraponto à secura mais materialista que transparece nas concepções médicas de Verney, não deixando de fazer apelo a um «não sei quê», que se apresenta como refractário à mensuração, e ao qual nos voltaremos a referir no capítulo dedicado à retórica e padrões do gosto, plano no qual o «não sei quê» se apresenta também como reacção ao geometrismo do neoclassicismo.

Capítulo Quatro

A física dos modernos e a questão dos acidentes eurcarísticos

Pedro Calafate

Uma das mais interessantes consequências do debate entre antigos e modernos no campo da física é o que se refere às consequências da adopção do mecanicismo, quando colocado perante a «explicação» dos chamados acidentes eucarísticos ([1]).

De facto, para os escolásticos, designados pelos iluministas portugueses como «seita peripatética», a fim de os distinguir do que consideravam ser o verdadeiro pensamento de Aristóteles, os corpos eram formados por matéria e forma, dando-se o nome de substância ao conjunto desses dois princípios. Sendo a substância o que «sub-está», os nossos sentidos têm acesso apenas aos acidentes (o odor, o sabor, o peso, a quantidade, o som, etc.), sendo que uma das características fundamentais da física dos «antigos», ou da «seita peripatética», era a da atribuição de realidade ao objecto da percepção imediata, encarando o objecto científico como uma qualidade percebida.

Por isso, para os peripatéticos, os acidentes têm existência real no sentido em que são qualidades distintas, que se consideram como determinativas da substância de um corpo. Poderemos assim dizer que o peso que sentimos ao elevar uma pedra está na pedra e existe realmente como qualidade distinta, considerando, ao contrário, os «modernos» que o peso da pedra é antes uma relação entre a pedra e o todo da terra de que faz parte, sendo portanto o resultado da lei da gravitação e do respectivo campo de forças. Poderíamos também considerar que o som é uma qualidade distinta da substância do corpo que o produz, que tem existência real, e não, ao contrário, o resultado da vibração do ar, sendo redutível a um conjunto de propriedades mecânicas. Poderíamos ainda considerar que a cor é igualmente

([1]) Veja-se sobre este assunto o minucioso estudo de João Pereira Gomes, «Sistemas Eucarísticos na Filosofia Portuguesa do Século XVIII», in *Lumen*, n.º 10, Lisboa, 1964, pp. 213-234.

uma qualidade distinta, e não, como os modernos, o resultado de uma modificação que a superfície de um corpo provoca na luz. O mesmo diremos do sabor, que ao invés de constituir um acidente real, é o resultado do movimento que o corpo imprime na nossa língua ao entrar em contacto com as «fibras do gosto».

Independentemente das diferenças entre cartesianos, gassendistas e newtonianos, o que está na base desta verdadeira revolução epistemológica é, como dissemos no ponto anterior, a destruição de uma ideia de natureza submetida aos conceitos de matéria, forma e qualidades, para passar a encará-la como um conjunto de fenómenos quantificáveis, como uma realidade onde todas as diferenças que nela detectamos são de ordem quantitativa e não qualitativa.

Fora esse o significado da física cartesiana, ao fundar o dualismo da substância, a *res cogitans* e a *res extensa*, e ao encarar a matéria como redutível à extensão, à figura e ao movimento. Fora também esse o significado da física newtoniana, ao considerar a massa como quantidade de matéria e, por consequência, ao despojar os corpos de todas as qualidades estranhas à sua física matemática.

Em termos sucintos, o pomo da discórdia estava na tentativa dos chamados «antigos» para fundarem na física a explicação da possibilidade da eucaristia, pois se os acidentes existem realmente, poderemos pensar a sua separabilidade em relação à substância do pão e do vinho, a qual opera-se mediante o milagre da transubstanciação. De facto, através de um milagre, as substâncias do vinho e do pão dão lugar respectivamente ao corpo e ao sangue de Cristo, continuando os sentidos a percepcionar os acidentes (ou espécies eucarísticas) do pão e do vinho, que permanecem «realmente».

Sucedia ainda que, à luz desta concepção, era Deus quem supria milagrosamente o influxo da substância do pão e do vinho em ordem à conservação dos respectivos acidentes, continuando estes como qualidades distintas, tal como anteriormente, pois que, como dissemos, para os escolásticos, os acidentes, sendo determinativos da substância, estão-lhe intrinsecamente ligados.

Como se pode antever, esta explicação caía por terra com a redução de toda a matéria à extensão ou da massa a simples quantidade de matéria, implicando, a partir daí, a inexistência dos acidentes reais, sendo todos os fenómenos submetidos a um conjunto de propriedades mecânicas e a modificações da matéria. Assim, se não pudermos considerar a existência de acidentes reais distintos da substância e, portanto, separáveis, como explicar a presença real (mas sem extensão local) do corpo e do sangue de Cristo na hóstia e no vinho consagrados, mantendo-se os acidentes do pão e do vinho que os sentidos continuam a apreender?

Um dos primeiros a sentir o incómodo e a moléstia desta consequência foi Descartes, obrigado a abordar o assunto nitidamente contrariado, e tentando a todo o custo salvar a face.

Descartes foi confrontado com este assunto por Antoine Arnauld, nas célebres *Objecções* que teceu às suas *Meditações Metafísicas*. Trata-se concretamente da objecção quarta, em que Arnauld avisa Descartes que um dos aspectos da sua física que mais desagradará aos teólogos é o que se refere à sua não conformidade com a anterior explicação da eucaristia, expondo nestes termos o seu ponto de vista: «Nous tenons pour article de foi que la substance du pain ôtée du pain eucharistique, les seules accidents y demeurent: or, ces accidents sont l'étendue, la figure, la couleur, l'odeur, la saveur, et les autres qualités sensibles. Des qualités sensibles notre auteur n'en reconnaît point, mais seulement certains différents mouvements de petits corps qui sont autour de nous, par le moyens desquels nous sentons ces différentes impressions, lesquelles puis après nous appelons du nom de couleur, de saveur, d'odeur, etc. Ainsi il reste seulement la figure, l'étendue et la mobilité.» (1)

Arnauld anteviu bem o problema: a extensão, no sentido cartesiano, era substância (ou matéria ou corpo) sendo a inversa também verdadeira; a substância reduzia-se à extensão, conceito que não possuindo nenhum atributo particular, nada possui que não seja universal, residindo nessa universalidade a possibilidade de uma inteligibilidade dotada de certeza matemática.

A resposta de Descartes é consentânea com o seu estilo e com a sua preocupação, várias vezes manifestada, de «avançar disfarçado». Começa por considerar que até ao momento da elaboração das suas *Meditações Metafísicas*, nunca tinha negado, de forma clara e explícita, a existência de acidentes reais, mas que de facto não se tinha servido deles nem nos *Meteoros* nem na *Dióptrica*: «Et dans ces Méditations j'ai supposé que je ne les connaissais pas bien encore, mais non pas que pour cela il n'y en eut point: car la manière d'écrire analytique que j'ai suivi permet de faire quelquefois des suppositions lorsqu'on n'a pas encore assez soigneusement examiné les choses, comme il a paru dans la première Méditation, ou j'avais supposé beaucoup de choses que j'ai réfuté dans les suivants.» (2)

A resposta não deixa de ser surpreendente, pois Descartes parece não querer assumir plenamente as consequências das suas teorias, antevendo desde logo os múltiplos problemas que estas teriam quando colocadas perante a questão de Arnauld, pois que esta derivava de uma contaminação inaceitável da física pela teologia, sendo que, neste contexto, qualquer alteração no campo da física implicava um afrontamento com a teologia.

(1) Antoine Arnauld, *Objections*, in Descartes, *Discours de la Méthode suivi des Méditations Méthaphysiques*, Paris, Flammarion, s/d., p. 219.

(2) Descartes, *Réponses aux Quatrièmes Objections*, in *ibid.*, p. 242.

Em todo o caso, o problema estava lançado e não deixou de marcar presença em muitos dos nossos iluministas que, sendo católicos, foram no entanto antiescolásticos no plano da física.

Entre eles destacaram-se Luís António Verney e Teodoro de Almeida, que não aceitaram a tese de que a questão dos acidentes reais era «de fé» nem toleraram as diatribes de Voltaire ao afirmar, em busca de escândalo e com o seu estilo impiedoso e brutal, que o Deus que estava na hóstia, uma vez ingerida esta pelo fiel, segue as vias normais do processo digestivo ([1]).

No primeiro caso, e em reposta a um dos seus opositores, o padre Arsénio da Piedade, considera Verney que o que caracteriza o sistema moderno não é o facto de se «baixar às experiências», como ingenuamente julgava o padre Arsénio, mas sim os princípios que fundamentam e orientam essa mesma experimentação: «Como os princípios dos melhores modernos são as leis do movimento, com as quais explicam tudo, segue-se que para dar razão de cada fenómeno devem explicar como a matéria, movida localmente assim ou assim, possa produzir tal fenómeno, e como os peripatéticos não explicam nada por movimento de produção, segue-se que quem abraça o sistema moderno não pode abraçar o aristotélico.» ([2])

Este episódio da polémica em torno da publicação do *Verdadeiro Método de Estudar* é significativo das posições em causa. De facto, o padre Arsénio da Piedade sustentava a possibilidade de um sincretismo pacífico entre a física escolástica e a física dos modernos, e reconhecia a possibilidade de a moderna física experimental ser melhor que a aristotélica, todavia, entendia também que tal não era razão para se desterrar o sistema anterior, sustentando que ainda que Verney «suasse pela testa» não conseguiria demonstrar-lhe que as experiências dos modernos «destroem o sistema aristotélico» ([3]), tese verdadeiramente insustentável, que Verney facilmente desmontou na sua resposta. A posição de Arsénio da Piedade era por isso a de que «fiquem ambas as físicas e cada um estude a que quiser» ([4]).

De facto, para o Barbadinho o «sistema moderno» não consiste na «história das experiências, como vós supondes», utilizando aqui o termo sistema para designar o amplo movimento que de Bacon e Galileu, passa por Kepler, Descartes, Leibniz e Newton e que, apesar das diferenças que separam estes autores, permite, no entanto, que se constituam como barreira intransponível às categorias da física escolástica. Tratava-se, como vimos, de uma questão de total inversão dos

([1]) Voltaire, *Sermon des Cinquante*, cap. XXIV, citado por René Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris, 1974, p. 186.

([2]) Luís António Verney, *Resposta às Reflexões que o Padre Arsénio da Piedade...*, Valensa, 1748, p. 42.

([3]) Arsénio da Piedade, *Reflexões Apologéticas...*, p. 27.

([4]) *Ibidem*, pp. 27-28.

princípios «que se abraçam para explicar a experiência», razão por que a posição do seu contendor consistia em «unir dois contraditórios», facto que Verney diz ser manifestamente impossível.

Por seu turno, não deixa de ser interessante verificar que Verney, depois de considerar, no *Verdadeiro Método de Estudar*, que o verdadeiro sistema moderno é não ter sistema algum, vem agora aceitar o emprego da palavra sistema para se opor à física aristotélica: «Se vós soubésseis bem que coisa significa esta palavra sistema não diríeis que as experiências e os instrumentos eram o sistema moderno, e, consequentemente, que este era compatível com o peripatético.» ([1]) Sistema significava agora, para Verney, o amplo processo de matematização da física, bem como a afirmação dos princípios gerais do mecanicismo, conducentes à negação da noção de forma substancial ([2]) e à afirmação da forma não como entidade distinta mas somente como o modo por que a matéria está disposta.

O que estava verdadeiramente em causa era a ruína da física das qualidades, bem como da tendência para atribuir realidade distinta àquilo que os sentidos apreendem. Considera por isso Verney que aquilo a que os escolásticos chamam o acidente da cor, mais não é do que o resultado de uma modificação que a superfície do corpo em causa faz na luz que sobre ele incide, fazendo com que ela reflicta de uma determinada maneira. A cor é resultado de uma modificação da luz, entendida esta como substância, matéria ou corpo, embora mais subtil, razão por que não deve nem pode ser considerada como uma entidade distinta e determinativa da substância do pão ou do vinho: «o acidente da cor consiste na diversa disposição da superfície de um corpo que reflecte a luz: que o mesmo é dizer que não é uma entidade distinta da substância» ([3]).

Mas se assim é, dada a transubstanciação, como podemos nós continuar a apreender a cor do pão e do vinho como anteriormente?

Aqui residia o problema que cabia aos modernos resolver, sem afrontar o divino sacramento. A resposta não se faz esperar: «Aniquilada na eucaristia a substância do pão, aniquila-se a cor [...]. Mas Cristo, milagrosamente, supre a falta da substância do pão e faz com que a luz reflicta para os olhos da mesma sorte que fazia o pão.» ([4])

Esta é a chave da explicação: é Deus que milagrosamente faz com que os nossos sentidos apreendam a cor, o odor, o sabor, o peso, a quantidade e mesmo o som da hóstia ao partir-se, agindo directamente sobre os nossos sentidos.

([1]) Luís António Verney, *Resposta às Reflexões...*, *op. cit.*, p. 42.

([2]) Para os escolásticos, a forma era uma entidade distinta da matéria, com verdadeiro ser, e, portanto, susbtancial, sendo ela que determina a matéria.

([3]) Luís António Verney, *Última Resposta...*, p. 125.

([4]) *Ibidem*, p. 127.

Essa é também a explicação do oratoriano Teodoro de Almeida, expendida ao longo das páginas da *Recreação Filosófica*, merecendo um não menor ataque do autor do célebre *Mercúrio Filosófico*, o padre jesuíta António Francisco, que assinava com o pseudónimo de Philiarco Phereno.

De facto, para o douto jesuíta, e talvez com alguma razão, a enorme agitação que grassava nas mentes dos portugueses com as sucessivas polémicas que acompanharam o nosso iluminismo, encobria muitas vezes parte considerável da realidade, contribuindo para a sua simplificação excessiva. Por isso, afirmava que se perguntassem aos portugueses o que era ser cartesiano, a maioria identificaria apenas duas condições: 1. «os brutos são máquinas»; 2. «na eucaristia não há acidentes distintos» (1).

De algum modo, esta caracterização do defensor da escolástica não deixava de revelar a importância que a questão dos acidentes na eucaristia assumira na segunda metade do nosso século XVIII.

Na realidade, para Teodoro de Almeida, tal como para Verney, o que distinguia o sistema moderno do dos peripatéticos era a negação feita pelos primeiros da noção de forma substancial (como entidade distinta da matéria), bem como a negação dos acidentes (também eles como entidades distintas). Para os modernos, «a forma dos compostos não está mais do que no diverso modo de combinar e tecer as partes da matéria» (2), razão por que, em relação à matéria, a forma possui apenas distinção «modal» e não distinção «real» (3). Na natureza física não há por isso matéria e forma mas apenas matéria e suas diversas disposições! Quanto aos acidentes, a sua posição é idêntica, pois não aceita a posição da personagem que no diálogo que constitui a *Recreação Filosófica* representa os muito globalmente chamados «peripatéticos».

De facto, ao questioná-lo sobre o que dizem os «peripatéticos» acerca dos acidentes, responde Sílvio: «Dizem o mesmo que das formas, que são umas entidades realmente distintas de toda a matéria, as quais vêm a uma cousa depois dela ter tudo o preciso para a sua essência. Exemplo: a brancura é uma entidade realmente distinta de Pedro que o faz branco; a figura da cara é outra entidade distinta dele realmente.» (4)

O mesmo diremos para o peso que é uma entidade distinta que «posta em qualquer corpo o faz carregar para baixo» (5), bem como das restantes qualidades.

(1) Philiarco Phereno (pseudónimo de António Francisco, SJ), *Mercurio Philosophico Dirijido aos Philosophos de Portugal*, 1752, p. 52.

(2) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. I, 1786, p. 34.

(3) «Distinção real somente há entre duas entidades [...] distinção modal dá-se quando há uma só entidade», *ibidem*, p. 28.

(4) *Ibidem*, p. 40.

(5) *Ibidem*, p. 46.

Esse era, para Teodoro de Almeida, um dos defeitos fundamentais da física escolástica, a de considerar como entidades distintas aquilo que é apreendido pelos sentidos, quando na verdade o objecto científico da nova física já não é um objecto percebido mas um objecto pensado. Por isso, no volume VII da *Recreação Filosófica* entrega-se a um discurso mais sistemático sobre as ilusões dos sentidos e, mais particularmente, sobre a ilusão dos acidentes ou espécies eucarísticas: «Vede o que sucede no inefável mistério da eucaristia, os olhos persuadem que é pão [...] todos os sentidos uniforme e claramente dizem que ali está pão; e contudo é falso.» [1]

Estava dado o sentido da nova física, a submissão da natureza aos paradigmas do mecanicismo, das leis do movimento e da linguagem quantitativa. A cor não é uma propriedade inerente ao corpo colorido, como o não são os acidentes que os sentidos apreendem, que são apenas disposições ou modos da matéria. A grande questão que esta tese acarretava, como já vimos em Verney, é colocada por Teodoro de Almeida na boca de Sílvio: «se assim é, segue-se que os acidentes do pão não se podem separar do pão, pois não são entidades realmente distintas dele. Isto bem vedes que é contra a nossa fé, pois nos diz que na eucaristia ficam os acidentes do pão e do vinho, sem que ali haja substância de nenhum deles» [2].

De facto, misturada a física com a fé, qualquer alteração no plano da física acarretava um embate com a matéria de fé que nela se apoiava.

Que é, então, para os «modernos» a cor? É a luz modificada de diversos modos pela superfície do corpo a partir do qual se reflecte para os olhos. Como se explica então que na eucaristia, não havendo acidentes distintos, continuemos a apreender a cor do pão e do vinho? É Deus que, por milagre, a conserva modificada do mesmo modo que a modificava a superfície do pão. Que é o peso para os «modernos»? Uma relação entre o corpo e o todo da terra de que faz parte, obrigando a um juízo relacional e a uma expressão matemática para ser entendido. Mas como continuamos a sentir o peso do pão e do vinho? É Deus que supre a sua ausência, ficando o peso virtualmente, porquanto Deus «move para baixo a mão que sustenta o sacramento» [3]. Que é o som para os «modernos»? É o movimento vibratório do ar que procede de um corpo. Mas então como continuamos a ouvir o som do pão quando o sacerdote parte a hóstia? É Deus que move o ar «com um movimento idêntico àquele que teria se se dividisse o pão» [4]. O mesmo diremos da figura, entendida como extensão e disposição das partes da matéria, a qual, na eucaristia, se conserva apenas virtualmente.

[1] *Ibidem*, vol. VII, p. 260.
[2] *Ibidem*, p. 287.
[3] *Ibidem*, p. 193.
[4] *Ibidem*, p. 292.

Trata-se, em suma, de conciliar a nova física com a omnipotência de Deus, mas de manter um quadro explicativo que, em si próprio, não poderia ser sustentado por muito tempo: a física é matéria que compete à ciência e à razão, a eucaristia é um dogma que pertence ao domínio da fé, devendo ambos caminhar em planos distintos, sendo essa separação a única atitude capaz de eliminar conflitos e explicações de recurso, como a dos nossos iluministas católicos.

Capítulo Cinco

Um jesuíta no contexto das Luzes: Inácio Monteiro (1724-1812)

Lucio Craveiro da Silva

«Inácio Monteiro é uma das figuras centrais da cultura portuguesa na 2.ª metade do século XVIII.»
A. Coxito, em *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira*, 3, p. 951

«A sua vasta obra, pela maior parte escrita na década de 1750-1760, distingue-se pela clareza, método, erudição e modernidade das ideias, e constitui a expressão mais alta da cultura portuguesa nesse período.»
J. Pereira Gomes, em *Verbo, Enciclopedia Luso-Brasileira*, 13, p. 1279

1. Formação e estudos

Inácio Monteiro nasceu em Lamas (Viseu) a 16 de Janeiro de 1724 e entrou na Companhia de Jesus a 8 de Fevereiro de 1739. Iniciou o seu Curso de Filosofia na Universidade de Évora no ano escolar de 1741-42; no *Catálogo* de 1743 afirma-se, com certo bom humor burocrático, que Inácio Monteiro «estuda filosofia com boa saúde» (*philosophia incumbit bona valetudine*).

Teve como professor de Filosofia um seu conterrâneo da diocese de Viseu, o P.e Francisco Gomes de 37 anos de idade e natural de Peva (Moimenta da Beira). É a ele certamente que se refere no Prefácio da *Philosophia Libera*: «Apenas transpus o limiar da Filosofia tive por mestre um peripatético das fileiras aristotélicas e nessa atitude me formei.» Mas é contra as ideias desse professor que em breve irá reagir já por temperamento, já por leituras, já porque devia ter sido um professor que, apesar de peripatético, soube abrir o espírito do aluno ao método filosófico pois não lhe impediu a própria evolução. Talvez por isso Inácio Monteiro acrescenta: «O meu temperamento, porém, é não me deixar levar nem por facciosismo (a não ser que eu muito me iluda), nem pela autoridade das pessoas quando se tra-

ta de razões; gosto, acima de tudo, da liberdade de espírito, e só sujeito a minha inteligência e vontade em matéria de fé religiosa. Nesta disposição de espírito avançava eu pela filosofia adentro... Desejava, por conseguinte, ter o meu espírito bem isento a respeito de Aristóteles...» No último ano do curso, o P.e Francisco Gomes já não foi professor de Inácio Monteiro; substituiu-o o P.e António de Freitas em cujo ensino sopravam novos ventos que certamente ajudaram a abrir à problemática contemporânea o jovem espírito do aluno. De facto «no curso iniciado em 1742 por Francisco Gomes, introduziu o P.e António de Freitas, no último ano, em 1746, o estudo da história da filosofia, se bem que só da época antiga, e uns lampejos de crítica filosófica, endereçada à "Lógica de Descartes" e paradoxos cartesianos, ao ontologismo de Malebranche, ao inatismo e apuramento dos critérios de verdade. O que mais interessa vincar é, evidentemente o conhecimento do Descartes fulcral: a suma da sua lógica, isto é, "o seu modo de saber" reduz-se a três princípios: dúvida universal; penso-existo; evidência única, a da ideia clara e distinta. Como sabe que "a Fé não faz verdadeiros Filósofos", admite como critério da verdade a Sagrada Escritura e o Consenso dos Santos Padres, de certo para as verdades religiosas; o consenso dos peritos, sobretudo para coisas sobre que se investiga; os momentos da razão natural intrínseca, principalmente para assuntos filosóficos, e finalmente o testemunho dos sentidos» (cfr. *Peripateticae Philosophiae Medullam a Mechanicae Philosophiae corpusculis ac faecibis expurgatam* — António de Freitas, Évora, 1746, B. N.-L. 5138 A) [1].

A presença peripatética em António de Freitas é evidente. Mas as incursões pela história da filosofia e por autores modernos despontam de tal modo que a influência desse professor deve ter sido muito mais inspiradora que a de Francisco Gomes «o mestre peripatético das fileiras aristotélicas»...

Em 1747-1748, Inácio Monteiro prossegue em Évora, depois de concluído o curso normal de filosofia e alcançar o título de «Mestre em Artes», dedicado ao estudo e aprofundamento da «Matemática».

Assim, as disciplinas por ele estudadas na Universidade de Évora — Filosofia, Ciências Naturais e Matemática — foram aquelas que por vocação e por docência ocuparão vivamente o seu espírito e a que irá consagrar a vida inteira de professor, escritor e pensador. Na *Carta à Juventude Portuguesa*, enviada do exílio de Ferrara, poderá em verdade confidenciar: «Embora gostasse sempre muito das ciências matemáticas, da História Natural e da Filosofia, embora nunca ponha de parte os livros a não ser contra vontade...» [2] e anos mais tarde, em 1770, coerente

---

[1] A. A. de Andrade, *Vernei e a Cultura do Seu Tempo*, Universidade de Coimbra, pp. 155-156.

[2] *Lusitanae Juventuti, Philosophia Libera seu Eclectica*, I, 2.ª ed., Veneza, 1772.

com os seus primeiros gostos, confirma no Prólogo da sua *Metaphysica*: «Ainda que desde a minha primeira adolescência esteja acostumado ao modo de escrever da geometria e habituado à leitura diária de autores de matemática...» [1]

Foi, portanto, a Universidade de Évora que lançou as bases da sua formação filosófica, de matemática (cálculo) e ciências naturais que constituíram os principais campos da actividade investigadora e docente de Inácio Monteiro. Nesta alma--mater despertou o seu espírito para o mundo da cultura e aprendeu a dialogar com as correntes contemporâneas com larga abertura e espírito crítico, qualidades que o acompanharão ao longo da sua carreira, tão fecunda e valiosa, apesar de atormentada, de professor do ensino superior.

2. Professor de filosofia: as suas obras

Primeiro em Coimbra, durante o seu magistério de «Matemática» no Colégio de Jesus (1753-1754), e depois no Colégio da Santarém (1756-1758) concebeu e começou e redigir as suas obras científicas e filosóficas, que logo, depois da violenta expulsão pombalina (1759), conseguiu salvar, rever e publicar em Itália.

Podemos acompanhá-lo no seu trabalho e nas vicissitudes da sua investigação como escritor e professor pelo que Inácio declara na *Carta à Juventude Portuguesa* «com quem convivera e que, segundo afirma, conhecia os seus planos e as suas ideias». Sendo de espírito inovador e apelando para novos métodos, era com a juventude que ele naturalmente melhor se entendia. Por isso a ela dirige a sua célebre carta que nos informa que com ela debatia os seus planos, projectos e ideias, o que naturalmente despertava na juventude apreço e aceitação. E continua: «Este trabalho concebi-o, como sabeis, quando vivia no meio de vós em Portugal, outrora nossa pátria comum; lá o empreendi e levei a cabo e vo-lo anunciei bem claramente. Não é pois de admirar que de tão remotas paragens vos dedique e envie a Filosofia que entre vós compus.» Mais adiante repete explicitamente: «A obra que para vós compus em Portugal compreende no seu conjunto a Filosofia Natural, a que vulgarmente se dá o nome de Física, os Prolegómenos necessários a tal ciência, os Fundamentos e Apêndice: assunto de facto vastíssimo para sete volumes de pequeno tomo.» Depois de recapitular as matérias desenvolvidas ao longo dos sete volumes, informa de novo: «Foram estas as obras filosóficas que vos havia prometido quando ainda me encontrava em Portugal. Agora que sou cosmopolita, sinto haver cumprido a palavra de concidadão que vos dera.»

[1] *Metaphysica*, Pars Prima, 2.ª ed., Veneza, 1778, p. XI.

Os sete volumes da *Philosophia Libera* ou Filosofia Natural foram escritos em Portugal, em Coimbra e Santarém, naturalmente. Da Lógica diz claramente que «não foi escrita entre vós». Quanto à Arte Crítica (Lógica), à Metafísica e à Ética explica que «as tinha concebido na mente (*mente conceperam*) sem vo-lo prometer expressamente e sem as começar a realizar quando me encontrava entre vós. Também estas obras escritas pelo meu próprio punho, já as tendes publicadas» (1).

Por estas confissões da *Carta à Juventude Portuguesa* somos esclarecidos de que a sua actividade de escritor e professor foi extraordinariamente fecunda no último ano da década de 50 e no ano 60 pois a Carta tem a data de Fevereiro de 1761. Durante estes meses num trabalho necessariamente apaixonado e febril, fruto de muita leitura e de muita reflexão, como ele diz, aprontou os sete volumes da Filosofia Natural e concebeu os outros tratados de filosofia (*Lógica, Metafísica*) que publicará durante a década de 60 e 70, já em Itália. Apenas a Ética, não sabemos porquê, foi impressa e editada muito mais tarde, em 1794, mas dimanou também destes fecundos anos de investigação, leitura e escrita que a perseguição e atroz expulsão de Pombal contrariou mas não impediu.

As obras conhecidas e publicadas de Inácio Monteiro foram as seguintes:

— *Compendio dos Elementos de Mathematica,* 2 tomos, Coimbra, 1754, 1756.

— *Orbis Theologici Mappam* «in tres partes divisam, / 1. *De Theologia Scholastica et Dogmatica* / 2. *De Theologia Morali et Dogmatica* / 3. *De Theologia Canonica;* Praeside P. M. Ignatio Borges Societ. Iesu Primario Professore / Publico offert examini P. Ignatius Monteiro Eiusdem Societ. Matheseos Professor / *In* aula theologica Regii Artium Collegii Collimbriensis, integra die [5] huius mensis / disputabitur: Utrum ad virum theologum apte efformandum omnes memoratae partes sint necessariae? [1755]».

Estas teses não foram redigidas por Inácio Monteiro mas sim pelo professor Inácio Borges; Inácio Monteiro, porém, defendeu-as publicamente em «Conclusões Magnas».

— *Philosophia Libera seu Eclectica Rationalis, et Mechanica Sensuum,* 7 tomos, Veneza, 1766 (1.ª edição).

2.ª edição: 1775.

Os «Elementos de Geometria» incluídos na I Parte do Tomo I da *Philosophia Libera* são uma tradução e adaptação, em latim, dos «Elementos de Geometria» do *Compendio dos Elementos de Mathematica,* como confessa o próprio P. Monteiro: «Os Elementos de Geometria que a cada passo cito são os que escrevi nos meus *Elemen-*

(1) *Lusitanae Juventuti, Philosophia Libera seu Eclectica,* I, 2.ª ed., Veneza, 1772, pp. III-XII.

tos de Mathematica, em língua vernácula, para utilidade dos meus concidadãos. Entendo que devia antepô-los a esta obra, traduzindo-os para latim embora com menos fidelidade» *(Philosophia Libera,* «Praefatio ad lectorem», pp. 9-10).

— *Ars Critica Rationis Dirigendae, seu Philosophiae Humanae Mentis Institutio, LOGICA communi usu nuncupata,* Veneza, 1768 (1.ª edição).
2.ª edição: Veneza, 1777.

— *Principia Philosophica Theologiae atque Religionis Naturalis, seu Philosophia Rationalis de Deo, Anima Humana, Rerum Intelligibilium notionibus, et primitivis rerum legibus physicis et moralibus, METAPHYSICA vulgo nuncupata...,* Veneza, 1770 (1.ª edição).
2.ª edição: 1777.

— *Theses ex omnibus Philosophiae partibus excerptae* «disputabuntur publice in Templo Ferrariensi PP. Societatis Iesu, anno MDCCLXXI [...] Ferrariae, MDCCLXXI [1771], Josepho Rinaldi Tipographo Superioribus annuentibus» (8.º, p. 94).

Estas teses foram redigidas por Inácio Monteiro como professor, e defendidas publicamente por um seu aluno do Colégio de Ferrara.

— *ETHICA Physico-Rationalis Libera seu Philosophia Morum ex natura hominis ratione naturali deducta...* Ferrara, 1794.

As numerosas reimpressões da *Philosophia Libera,* da *Logica* e da *Metafísica,* reproduzem a 2.ª ed. «corrigida e aumentada» das respectivas obras. Quanto à *Ética* não encontrámos 2.ª edição. No título das obras servimo-nos aqui da 2.ª edição. Além das obras publicadas, o P.e Inácio Monteiro escreveu outras que tinha ainda manuscritas e que perdeu no momento de ser preso e desterrado para Itália, como ele mesmo confessa na *Carta à Juventude Portuguesa*: «Mais coisas vos tinha preparadas em Portugal; mas porque as não pude preservar nem trazer comigo naquela catástrofe que sabeis também vo-las não posso oferecer» *(Philosophia Libera,* t. I, p. XII).

3. Posição cultural de Inácio Monteiro

Quando Inácio Monteiro entrou no mundo da cultura, os filósofos que preponderavam no pensamento europeu eram sobretudo Descartes, Bacon, Locke, Newton, Leibniz, Wolff... e a todos eles se refere com apreço e dialoga com eles na sua filosofia ecléctica, como então se principiou a cultivar entre nós.

No entanto, naquele tempo, a presença de Locke surgia a tal ponto dominante que D'Alembert, no *Discurso sobre a Enciclopédia*, pôde afirmar que «Locke criou a metafísica quase como Newton criara a física». A metafísica era assumida frequentemente no sentido lockiano, no seu livro *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, no qual se propunha desenvolver os poderes, capacidade e limites do conhecimento. E foi nas perspectivas do entendimento humano que Inácio Monteiro abordou os temas específicos da metafísica: a questão da espiritualidade e liberdade da alma, das ideias inatas, da ideia de infinito, da existência de Deus e do mundo exterior. Estes objectos ou temas são encarados sobretudo para determinar os limites até onde pode chegar a certeza ou a ideia clara e distinta nestes e semelhantes problemas. O fim da lógica e da metafísica seria então determinar com a precisão possível, dentro dos limites da própria fraqueza do intelecto, até onde se pode alcançar a maior certeza e exactidão dos conhecimentos humanos. A difusão das ideias de Locke campeou nos meados do século XVIII e a sua influência irradia por vezes estruturante em Inácio Monteiro (como aliás em Verney). Wolff também nele surge frequentemente pois os seus manuais em latim exerceram notória influência como vulgarizadores das ideias de Leibniz. Em Inácio Monteiro esse contacto relativamente amiudado com as obras de Wolff também poderia provir de certo conhecimento e mesmo influência que este autor demonstra ter recebido da escolástica peninsular.

Enfim com uma erudição invulgar, constatamos que os autores de maior nomeada naquele tempo aparecem frequentemente já para os admitir ou discutir, já para os refutar, sem excluir pensadores como Voltaire, Rousseau, Montesquieu...

É o próprio Inácio Monteiro no seu Prefácio à *Philosophia Libera*, aliás já citado, que nos vai descrever, em tom vivo e autobiográfico, o seu percurso intelectual e a razão da sua adesão ao eclectismo: «É pois compreensível que desejeis saber, logo desde o princípio da obra, qual a escola filosófica que sigo. Nada melhor, para saberdes o que penso, do que atentar no fadário que, por desvairados caminhos, tive de percorrer ao longo dos meus estudos. Apenas transpus o limiar da filosofia tive por mestre um peripatético das fileiras aristotélicas e nessa doutrina me formei. O meu temperamento, porém, é não me deixar levar nem por facciosismo (a não ser que muito me iluda) nem pela autoridade das pessoas quando se trata de razões; gosto acima de tudo da liberdade de espírito... Desejava portanto conservar o espírito bem isento a respeito de Aristóteles; havia muitas coisas que não me satisfaziam. Passei... de Aristóteles para Epicuro... Depois deixei Epicuro e o sistema dos Atomistas... e apliquei-me ao novo mundo cartesiano, à nova filosofia; serviam-me de guias a Geometria e a Astronomia que é a natureza da Física moderna. Depois de ter lido Descartes, Gassendo, Epicuro e Aristóteles, pelo menos por algum tempo, peguei em Newton. Reflecti depois o melhor que pude sobre a

doutrina newtoniana... Comparei com os demais sistemas filosóficos por mim percorridos com prazer e paixão; vi-me ora peripatético, ora atomista, cartesiano e newtoniano; e percorrida tão arriscada experiência entendi que todos eles ensinavam algumas verdades, que muitíssimas coisas eram duvidosas e falsas e que a verdade não era apanágio de nenhum sistema... Vi que eram prudentes os filósofos que, isentos de facciosismo, não se enfeudam em nenhuma escola nem em nenhum jugo intelectual seja de quem for, antes preferem a liberdade de pensamento e cultivam uma filosofia ecléctica, isto é, livre, como se fosse uma república da razão.» E a seguir, aponta as características da filosofia ecléctica que, confessa, é «a única filosofia que cultivo com prazer e amor» [1].

E na Lógica de novo explicita, com acento igualmente vibrante, a sua experiência cultural de adesão ao eclectismo: «Sejam embora os chamados corifeus dos sistemas homens ilustres nalguma ciência particular, notáveis pela agudeza ou profundeza do talento, coroados de nomes solenes — *doutíssimo, eruditíssimo, talentosíssimo, profundíssimo* e de outras belas e agradáveis mentiras; uma coisa é certa; e é que foram homens, quer dizer, animais pensantes, com vastas reservas de ignorância, sujeitos a erros sem conta, cheios de preconceitos e paixões. Mas com isto não quero dizer que se não sigam. Só digo que se estudem primeiro com diligência e desapaixonadamente» (*Lógica*, p. 516).

Tal se delineia a fisionomia filosófica e cultural de Inácio Monteiro mergulhada activamente na complexa problemática do seu tempo.

4. Inácio Monteiro e Verney

Dois dos maiores filósofos eclécticos, entre nós, na segunda metade do século XVIII, foram Verney e Inácio Monteiro. Ambos valiosos. Ambos críticos da filosofia peripatética. Ambos, como disse, cultores da nova corrente ecléctica. Ambos antigos alunos da Universidade de Évora. E ambos, por coincidência inesperada, filósofos na diáspora: Verney estabelecido também em Roma, Monteiro exilado em Ferrara.

Mas ao passo que este reagiu, desenvolveu e publicou os seus livros eclécticos na sequência da evolução da própria escola que ele também se propunha renovar, Vernei adoptando filosofia ecléctica semelhante, reagiu polemicamente contra a escola dos jesuítas, na qual também fora aluno. Esta é a diferença saliente da posição de ambos. Verney ligou-se, nesta polémica e nesta luta, ao grupo cultural de

[1] *Praefatio ad Lectorem, Philosophia Libera seu Eclectica*, II, pars I, 2.ª ed., Veneza, 1772, pp. 4-5.

Pombal; Inácio Monteiro foi vítima da prepotência do Marquês que a ele, bem como a todos os jesuítas, se propôs «expulsar, exterminar e desnaturalizar»... para usar suas próprias expressões oficiais.

Na filosofia ecléctica dos dois há algumas diferenças mas culturalmente seguiram a mesma linha de Locke, Wolff, Genuense, etc. Aliás as filosofias eclécticas valem mais como reacção do que como construção de profundas perspectivas, como por exemplo as de Kant, contemporâneo de ambos e filosofando e reagindo no mesmo ambiente, mas que eles de facto não conheceram.

Por isso não levantaria aqui estas considerações, embora patentes, sobre estes dois filósofos, se eles por um lado não tivessem sido dos melhores representantes da filosofia ecléctica e por outro não existisse uma carta picante de Verney sobre Inácio Monteiro. Escrevi picante e devo acrescentar de expressão ciumenta pois apoucando injustamente o valor filosófico ou cultural da obra de Monteiro se lamenta que este já tivesse editado as suas obras e ele ainda não publicara as suas ([1]) ... Enfim, fraquezas humanas. Com isto não pretendo desvalorizar a polémica intervenção de Verney na cultura portuguesa ao publicar *O Verdadeiro Método de Estudar* (1746). Quando Verney o publicou Inácio Monteiro era ainda estudante e certamente deve ter concordado com o seu manifesto sobre a necessidade da renovação do ensino até porque os dois terão respirado o mesmo ambiente da evolução que já despontava também na Universidade de Évora. Contudo há no perfil cultural de ambos nova diferença: Verney, na sua polémica, exteriorizou por vezes um acinte verrinoso que Inácio Monteiro conscientemente evitou e até criticou em geral nas polémicas de tom ofensivo em que intervieram também religiosos da sua Ordem: «É vergonhoso», escreveu, «e absolutamente indigno de homem dedicado à filosofia, de cristão e religioso, atacar os outros com invectivas. Isto proíbem as leis da boa educação e do comedimento das quais não me quero afastar por pouco que seja nem de modo nenhum pecar contra elas.» ([2]) É o valor superior desta nobre atitude de homem de cultura que somos obrigados a assinalar. Monteiro sempre distinguiu o que era raro naquele tempo, sobretudo na polémica antigos-modernos, entre ataque pessoal e juízos críticos sobre a obra. Este exerceu-o imparcialmente ao longo dos seus numerosos livros e deixou exemplo nas observações críticas que foi levantando com frequência a autores de variadas correntes de pensamento ([3]).

([1]) Luís Cabral Moncada — *Um «Iluminista» Português do Século XVIII, Luís António Vernei*, Coimbra, 1946, p. 29; J. Pereira Gomes — «Verney e o Jesuíta Inácio Monteiro», em *Brotéria*, 38 (1944) pp. 16-26.

([2]) «Praefatio ad Lectorem», *Philosophia Libera seu Eclectica*, II, 2.ª ed., Veneza, 1772.

([3]) O seu juízo crítico mostra-se sereno e imparcial até em avaliar ou comentar autores que, por serem oratorianos, poderiam suscitar, como de facto suscitaram, opiniões apaixonadas. Assim defende da acusação de pelagiato a *Recriação Filosófica* de Teodoro de Almeida:

5. A «filosofia livre e ecléctica» de Inácio Monteiro

A filosofia de Inácio Monteiro, embora ecléctica e livre, não deixa de possuir certa unidade progressiva na explicação da natureza e do homem, que ele desenvolve na *Lógica*, na *Física*, na *Metafísica* e na *Ética*. Por isso «a Arte Crítica ou lógica dirige e regula a mente para encontrar a verdade (*inveniendum verum*); a Física é o conhecimento da Natureza ou das coisas físicas através de princípios físicos; a Metafísica ou Teologia Natural estuda as leis universais e primitivas da Causa das causas, da contemplação dos seus atributos e do espírito e da alma humana. E na Ética ou Filosofia Moral, embora não trate destes assuntos, de modo nenhum os pode ignorar» (*Ethica*, p. 11). Tal é o percurso geral do pensamento de Monteiro sobre a Natureza, o Homem e a Vida, que ele não quer que se chame sistema fechado mas interpretação filosófica livre. Livre de quê, somos tentados a perguntar? De certos dogmatismos da Escola Peripatética e ainda dos censores políticos, sociais ou religiosos, já sejam estatutos impertinentes de autoridades académicas, já dos poderes absolutos dos reis, já da Inquisição, enfim, de todas as limitações culturais daquele século XVIII tanto menos criativo quanto mais minudente e opressivo. De facto ele proclama sempre: filosofia livre!

O pensamento filosófico de Inácio Monteiro e o da maioria dos autores pensantes daquele tempo, sobretudo depois da reforma pombalina, aderiu ao eclectismo porque nenhum autor, sobretudo Aristóteles, se pode considerar mestre incontestado da verdade porque esta deve ser investigada através dos vários autores e das várias correntes especialmente depois da revolução cartesiana que iniciou a filosofia moderna...

A filosofia natural

Procuremos relancear, ao menos nos seus aspectos mais característicos, as várias obras de Inácio Monteiro. E comecemos pelas publicações de teor científico: O *Compêndio dos Elementos de Mathemática* e a *Philosophia Libera seu Eclectica Rationalis et Mechanica sensuum* em sete tomos.

Pode parecer estranho a pessoas menos informadas da história da filosofia que um filósofo escreva, para um curso filosófico, manuais de matemática, de física

«Deste livro só tenho a lição que basta para conhecer que o seu Autor fez benefício à sua nação com este escrito; e ainda que conheço que muitos o criticaram de tradutor pelagiário, imparcialmente julgo que a crítica tem menos sinceridade e verdade do que devia ter; que o livro e que o seu Autor tem merecimento» (*Compendium*..., I, pp. 328-329). Igualmente isenta o P. Tosca da acusação de ter «traduzido» o P. Deschales «pois, escreve, não é o mesmo compendiar que trasladar».

ou de ciências naturais. É que de facto, historicamente, o estudo destas ciências era ministrado no Curso de Artes ou seja de Filosofia e só se separou dele e começou a ser leccionado em faculdades diferentes e próprias, depois da reforma da Universidade. Monteiro pensou e publicou estes livros de índole científica e escolar para o Curso de Filosofia antes desta reforma, ainda em Coimbra, e certamente os utilizou no seu ensino no Colégio de Ferrara (Itália) e por isso esses seus trabalhos, actualmente são mais importantes para a nossa história das ciências e deixaram de interessar directamente à história da filosofia. Fazemos-lhe referência, no entanto, porque são expressivos na sua visão cultural e dão significativo testemunho do ensino das ciências entre nós, em meados do século XVIII.

Além disso eles representam o início de uma renovação séria dentro da própria Escola de Coimbra (Colégio de Jesus) onde Inácio Monteiro era professor de Matemática e do ensino das Ciências. Por isso, logo no Prólogo esclarece: «Ninguém ignora que nenhum homem no mundo pode hoje aprender Filosofia sem inteligência da Matemática. A Física verdadeira e que nestes tempos se cultiva, não são os entes de razão, as possibilidades das quimeras dos antigos, ociosas subtilezas do intelecto humano. Estudamos hoje a Natureza pela observação e pelo cálculo, os entes de razão não se medem por geometria; porém esta ciência é o fundamento dos conhecimentos físicos que fazem o corpo da Filosofia moderna» (*Compêndio*... Prólogo).

Como vemos, nele o apelo à mudança é de tal ordem que ridiculariza até directamente a física peripatética e cultiva claramente os novos tempos das ciências da observação e da experiência, sustentadas e desenvolvidas pelo cálculo matemático. É certo no entanto que nem sempre acertou nas suas conclusões como por exemplo quando fica demasiado preso a Descartes em detrimento de Newton e noutros assuntos como era inevitável naqueles tempos incertos de mudança e evolução; por outro lado, conhecendo o cálculo diferencial e integral não o poderia ter utilizado por causa da falta de preparação dos alunos num curso de filosofia [1].

A título de exemplificação indicamos apenas os temas dos sete tomos da *Philosophia Libera*, servindo-nos de citações do próprio Monteiro na citada *Carta à Juventude Portuguesa*

«Encontrarás neste I volume a *Geometria Elementar* e uma *Sinopse da História da Filosofia*... Ao estudante de Filosofia, já iniciado na Geometria, na Lógica, e na História da Filosofia proponho os três pontos seguintes como matéria do 2.º ano: no primeiro volume da Física... encontra-se a primeira parte da Física Geral repar-

[1] Cf. sobre este aspecto: Resina Rodrigues, «Física e Filosofia da Natureza na Obra de Inácio Monteiro», em *História e Desenvolvimento da Ciência em Portugal*, I vol., Academia das Ciências, 1986, pp. 191-242.

tida em grande número de lições. Trato primeiro da noção, objecto e método da Filosofia e da Física e das regras de bem filosofar. Trato igualmente da noção e existência dos corpos. Depois, nalgumas lições, com profunda análise racional, verso a natureza, os primeiros elementos, os princípios e a composição dos corpos... Os restantes capítulos da Física Geral como a Mecânica, a Estática e a Física do Baricentro encontrá-la-eis no segundo volume da Física ou seja no *terceiro da obra*... Finalmente, exponho a Física Hidrostática, isto é, dou a noção dos fluidos... O quarto volume (3.° da Física) contém a Astrofísica, isto é, a ciência do universo... Do sistema geral das coisas e da explicação dos corpos celestes passo ao nosso globo e exponho no quinto volume a Física Geográfica... O volume sexto trata de dois corpos notáveis do globo terrestre chamados Elementos, a saber, o fogo e o ar... Podeis ainda ler nesta parte da Física o tema tão recente e tão actual como a electricidade natural e artificial. A última parte da Física ocupa o volume sétimo e dá conta do que se refere aos vegetais e aos seres sensitivos... e da anatomia do corpo humano... Daí se segue o tratado da óptica em que se descrevem tantos fenómenos maravilhosos da Física da Luz e das Cores, bem como inúmeras outras questões concernentes ao corpo e alma humanos.»

E termina com um desabafo bem natural perante a vastidão do trabalho enciclopédico que então exigia o imenso estudo das ciências naturais no apertado tempo do curso de filosofia: «Aqui tendes na íntegra um curso completo de Filosofia Natural. Trata-se de obra em cuja elaboração, para falar com sinceridade, caros jovens, muitas vezes desanimei a ponto de mais de uma vez haver tomado a resolução de arrojar ao fogo quanto escrevera... Tão grande se me afigura a dificuldade do assunto, tão extensa a matéria, requer-se tal erudição e domínio de tantas ciências em quem hoje queira escrever sobre filosofia, que é para desencorajar qualquer espírito, por audaz que seja, e por lhe tirar toda a vontade de escrever... Tendes, pois, caros estudantes, uma ideia, embora vaga e sucinta, da obra que vos é dedicada... No meio de tanta variedade de assuntos encontrareis algo de novo para aprender; e as coisas gerais que já sabeis encontrá-las-eis tratadas com método fora do vulgar. No prefácio da Física dou conta do método que escolhi, como ordenei a matéria, procurando ilustrá-la com exemplos, fenómenos e anotações.»

Este trabalho de Inácio Monteiro, ampla introdução naquele tempo ao estudo das ciências naturais, mostra-nos por um lado imensa capacidade de trabalho, vasta erudição actualizada e conhecedora das principais obras da cultura científica, apurado método pedagógico e, ao mesmo tempo... a necessidade da reforma dos estudos universitários, como de facto logo foi realizada pois era cada vez mais dificultoso e insustentável exigir tão vasto programa científico num simples curso de três anos de filosofia. Em todo o caso este empreendimento sério e arrojado

levou justamente A. Alberto de Andrade à conclusão «que nos autoriza a classificar Inácio Monteiro de figura relevante do Iluminismo português, em plano porventura superior ao de Luís António Verney ou de Teodoro de Almeida» (1).

A lógica

A lógica de Inácio Monteiro funda-se também na *observação* como era tendência generalizada na lógica lockiana. Assim como as ciências físicas se baseiam na *experiência externa*, realizada já por iniciativa própria por testemunhos autorizados (*Lógica*, p. 5) a nova lógica parte a da *observação interna* ou introspecção da mente.

Quem, diz, atacou primeiro a antiga lógica aristotélica como «sofista, espinosa, inútil» (*Lógica*, p. 34) foi Pedro Ramos. Mas o início da nova lógica deve-se a Bacon e a Descartes — lógica nova tanto na origem como no método, destinada não apenas às escolas mas a todos os membros da sociedade.

A nova Lógica deve começar pela análise da observação interna da própria mente com a qual se inicia o estudo da filosofia. Parte portanto da observação da mente como existente e como pensamento (Descartes). Desenvolve depois a origem das ideias, sua noção e objecto, a análise dos juízos e proposições (II), as leis dos raciocínios e dos silogismos (III), terminando com o problema do discernimento da verdade e da falsidade (IV) no qual estabelece que o último critério da verdade e da certeza é a evidência. Esta evidência pode aparecer tanto nas ideias como nos sentidos e nos testemunhos autorizados (evidência moral) e para isso expõe regras próprias que nos defendam dos erros de evidência aparente e do «entusiasmo». Na parte V da *Lógica* inclui as leis do método analítico e sintético e, curiosamente, apresenta um verdadeiro *Ratio Studiorum* no qual se recolhem leis e uma aprendizagem consciente e de um ensino metódico e oportuno que leve a um diálogo (disputa) construtivo. A influência de Descartes, de Locke na construção da Lógica são patentes e, diga-se de passagem, contra insinuações de Monteiro, ainda bastante do próprio Aristóteles. Também, embora não explicitada, assoma a presença do *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus nos métodos apontados de ensino e aprendizagem.

Neste breve escorço que apenas pretende situar-nos perante a Lógica como Arte Crítica de Monteiro, não deixa de nos chamar a atenção a *Regula VI Docendi* que confirma a sua posição ecléctica no ensino: «Não sejas inteiramente partidário de nenhum sistema de modo que não tenhas a liberdade de sentir: ama a liberdade de opinar e decidir; sejas sempre ecléctico e livre.» (*Lógica*, p. 515)

(1) *Revista Portuguesa de Filosofia*, 29 (1973), pp. 298-299.

Ao afastar-se da lógica peripatética esclarece porquê: «É que ela [a lógica peripatética] não abarca o verdadeiro e íntegro objecto da lógica, perde-se demasiado em subtilezas inúteis para a vida dos homens, usa uma linguagem que fora das escolas é ininteligível e a linguagem corrente dificilmente pode ter nela uso escolar.» (*Logica*, pp. 30-31)

É igualmente significativa a lista de autores que ele recomenda aos alunos: primeiro a lógica de Port Royal, depois Wolff, António Genuense, Le Clerc e Rogério. Termina porém com esta talvez inesperada recomendação: «Se alguém também deseja consultar a lógica de Aristóteles, eu o aconselharia a que preferisse aos outros, Pedro da Fonseca, nobre Peripatético, [...] ilustre pela erudição sobre muitos aspectos. Pelo menos, na minha opinião, nenhum dos Escolásticos expôs a lógica, de origem grega, com maior engenho, diligência e apuro.» (*Lógica*, p. 37)

A metafísica

É curioso constatar a importância que Inácio Monteiro, no prólogo, atribui à Metafísica e as limitações «eclécticas» com que depois a realiza. «Vamos tratar a parte principal de toda a filosofia denominada *Princípios Filosóficos da Teologia e da Razão Natural*: na qual finalmente, como que atravessando com a mente este mundo material, buscamos a causa das causas e perscrutamos a primeira origem, as leis constantes e o fim de todas as coisas (*Metaphysica, Praefatio*, II). E «a utilidade e necessidade deste estudo» prossegue, «é agradável, ameno, e necessário à sociedade humana e a todos os actuais cultores das ciências e célebre no estudo dos homens».

Este modo de apresentar a metafísica como necessária a toda a Sociedade e amena e agradável, além de acatar um dos princípios do Iluminismo, da difusão da cultura, logo recorda Wolff, autor que embora nem sempre siga (como nas ideias inatas) está presente não só na exposição de vários assuntos mas ainda porque Wolff, da escola de Leibniz, conhece, como refere, a escolástica peninsular e em muitos aspectos é influenciado por ela. Este facto revela já por si uma aproximação entre ambos pois constitui fonte comum entre a escolástica que Inácio Monteiro aprendera e a sua melhor ou pior adaptação por Wolff. Além disso tanto Wolff como Monteiro louvam o uso do método matemático em filosofia...

A metafísica, afinal, é apresentada como importante e necessária pelos temas, mas não assumida como filosofia fundamental e apenas descrita pelos seus assuntos e objectivos e, para maior clareza, em oposição aos outros tratados, o que é típico de uma filosofia ecléctica: «A Metafísica, assim vulgarmente conhecida por um vocábulo de origem grega, trata de uma parte da filosofia que não diz respeito

às coisas sensíveis e materiais como a Física, nem às acções morais como a Ética ou ciência dos costumes, nem finalmente à direcção da mente, o que é próprio da Lógica, mas disserta sobre as primeiras e universais causas de todas as coisas, das noções, das leis inteligíveis, dos espíritos e objectos incorpóreos.»

Dando como provado na Lógica que as ideias simples e claras não se podem nem devem definir, que a evidência do conhecimento humano é critério da verdade que exclui a dúvida e nos dá toda a certeza possível, passa de início a apontar muito levemente as noções «familiares e gerais» da metafísica como são: ser, existência, ser real, nada; possível e impossível; natural, sobrenatural, preternatural; substância, acidente, modo; corpo, espírito; princípios, causas, efeitos, acções; razão suficiente. Inácio Monteiro não se digna sequer seguir pelo caminho daqueles que, mesmo então, aprofundaram um pouco mais estas noções no novo tratado da Ontologia porque isso levaria, segundo ele, a «questões inúteis e desnecessárias». Esta opção de Monteiro é certamente *ecléctica* mas filosoficamente pobre. Quanto ao princípio da razão suficiente, introduzido por Leibniz e generalizado por Wolff, Monteiro aceita-o como princípio mais amplo do que o de causalidade para explicar os factos mas nega-lhe aplicações indevidas, como por exemplo ao *optimismo* como Leibniz propunha (*Metaphysica*, pp. 195, 208).

Apresentadas estas noções, apenas como uma espécie de introdução... recorda e aceita como ponto de partida o primeiro princípio filosófico da mente humana que é a consciência e a certeza que o homem possui do seu pensamento e de si mesmo, e deste princípio, de expressão cartesiana, arranca a sua metafísica (que afinal, como veremos, se reduz a uma Teodiceia e a uma Psicologia Filosófica). Claramente se afasta daqueles que ele apelida de retardatários (morosos) que fundam a metafísica nos primeiros princípios ontológicos (a saber: *idem non potest simul esse et non esse; resquaecumque aut est aut non est* (*Metaphysica*, p. 27) que ele considera «esterilíssimas proposições»...).

Estabelecida a evidência e certeza do ser pensante e da sua existência, passa à existência do mundo exterior (ou certa por si mesmo — seria então o segundo princípio; ou por evidente demonstração), e do Ser Necessário, de Deus (por demonstração metafísica, física e moral). Analisa depois as propriedades do Ser Necessário (eterno, providente, etc.) e consequentemente introduz o problema de Deus com particular ênfase contra o panteísmo (Espinosa) e o materialismo antigo e sobretudo contemporâneo.

Na parte II, volta ao princípio cartesiano da mente humana e desenvolve até ao fim uma psicologia filosófica sobre a alma: existência, espiritualidade, sua distinção de Deus e do mundo, imortalidade. No entanto afasta-se aqui da tese cartesiana de que a mente é puro pensamento e está sempre a pensar; Monteiro diz que não há nenhum argumento que o prove. De facto embora a sua metafísica

se construa na perspectiva cartesiana, em várias questões se afasta de Descartes e de Wolff. Teremos de concluir que nestes tratados Monteiro é mais interessante pela sua vasta erudição e por algumas exigentes análises que desenvolve (como na polémica de Locke contra Descartes em que apresenta solução própria: *Metaphysica*, pp. 452-464) do que na concepção e articulação geral do tratado que é comum.

Mais do que uma metafísica propriamente dita, esta obra de Inácio Monteiro reduz-se, como dissemos, a uma teodiceia e a uma psicologia filosófica e exclui deliberadamente os grandes temas tradicionais da ontologia e da metafísica. Este facto aliás repete-se, mais ou menos, nos autores da filosofia ecléctica. Por influência sobretudo de Locke aumenta, nesta época, a desconfiança na capacidade cognoscitiva da mente que em Inácio Monteiro surge num cepticismo moderado (tenuíssima penetração da inteligência humana, a maioria dos nossos conhecimentos são meras probabilidades, cf. *Lógica*, pp. 363, 253) mas que se acentua noutros autores, em especial no cepticismo de Hume o que levará Kant a reagir e a refontalizar o problema da possibilidade e validade do conhecimento racional.

A ética

A ética de Inácio Monteiro é certamente fruto de um aprofundamento mais pessoal e até mais original, para aquela época, do que foi a sua metafísica. Para ele a Ética é o coroamento da filosofia: «A Filosofia moral é o cume supremo da sabedoria humana, primeiro e último capítulo das meditações filosóficas e deveria ser o último livro sempre presente não só aos filósofos mas a todos os homens que pensam e devem, com a sua razão, ler, meditar e comprovar ao longo da sua vida. Ele é o fruto de oiro e o prémio das vigílias daqueles que filosofam e digno de todos os homens.» (*Ethica*, p. 3)

A filosofia moral conduz a uma vida feliz, alcançada pelas forças da natureza, pelas acções humanas e pela razão natural. Ela constitui por si a felicidade ou a ela conduz não só aos filósofos mas a todos os homens que pensam. Portanto ela é não só útil mas necessária...

A física, a lógica, a metafísica ou os sentidos, o critério, a razão, as acções estão como que interligadas umas às outras mas todas conduzem à Ética (*Ethica*, p. 4). «O homem moral é constituído pelo homem físico, guiado pela lógica e fundamentado na metafísica.» (*Ethica*, p. 7)

Assim proposta, entende Inácio Monteiro que a Ética permaneceu quase inculta até à filosofia moderna pois que lhe faltava a arte crítica do pensamento e a lídima ciência e verdadeira física e a ciência mais sublime da Teologia Moral (*Ethica*, p. 7). Para ele esta ética ecléctica e complexiva era uma novidade que Descartes

desenterrara depois de quinze séculos de esquecimento e era agora apresentada no seu novo enfoque e fundamento, coroando a caminhada da física, da arte crítica racional, metódica e metafísica da filosofia (*Ethica,* p. 7).

O homem, por índole natural, sempre deseja e busca intimamente a Vida, a Verdade e o Bem. A Vida é própria do homem físico composto de alma e corpo. O amor e desejo inato da Verdade e do Bem é carácter e pendor da alma humana que pensa e quer. O homem nascido para a Vida, para a Verdade, para o Bem e a felicidade, intenta e busca esses objectivos. Primeiro a Vida que é promovida e se obtém pelas causas físicas e mecânicas, a Verdade pela inteligência e o Bem e a felicidade pela vontade. «Observando-te, portanto a ti mesmo» diz, «reconhecer-te-ás homem físico, homem pensante, homem moral e assim distinguirás: que para a vida e o homem físico se orientam particularmente as ciências físicas e as artes, para a realização do homem pensante os elementos e funções que derivam da razão pura sobretudo pela ciência de pensar e pela sabedoria da origem das coisas e do mundo inteligível. O homem moral é o ser com alma que pensa, dotado da liberdade de agir e obrigado moralmente ao ser capaz de merecimento e desmerecimento.» (*Ethica,* p. 11)

É que Monteiro propôs-se construir uma «ética filosófica fundada apenas na natureza e na razão, apesar de ser cristão e observante da religião revelada» (*Ethica,* p. 8).

«Proponho-me apenas estudar o assunto peculiar do mundo moral que tem por nome Ética ou Filosofia Moral propriamente dita. Também nesta parte da filosofia me proponho ser filósofo ecléctico e livre. Na Filosofia natural dos costumes (*morum*) será meu guia a natureza e a razão. Apesar de além disso ser Cristão e Cultor da Religião revelada, tudo, no caso presente, concedo à razão e à natureza. Por isso, sendo Filósofo é aos Filósofos que me dirijo, dos quais um grupo numeroso aderente à Religião natural (os ateístas na verdade não são filósofos mas monstros naturais) troça ou não admite a revelação.» (*Ethica,* p. 8)

E posteriormente, ao dar como possível definição da ética o ser «ciência natural dos costumes (acções humanas) que dirige o homem para a felicidade natural», de novo insiste: «Não se deve confundir com a Teologia moral cristã: a primeira funda-se só na razão natural... a segunda funda-se na autoridade divina e trata da felicidade sobrenatural.» (*Ethica,* p. 38) E mais adiante acrescenta: «Neste mundo não existe felicidade perfeita que reside principalmente no espírito (*in animo*) e que é composta sobretudo daquelas três condições já indicadas: paz com Deus, paz consigo mesmo e paz com os homens. Por esta tríplice paz se refreiam as paixões, são excluídos os vícios, adquirem-se as virtudes.» (*Ethica,* p. 512)

Pelo que acabámos de expor, é suficientemente clara a posição fé-razão de Inácio Monteiro na Ética, pensada filosoficamente para os que não aceitam a reve-

lação, e desenvolvida longe das polémicas que este assunto estava levantando em Portugal [1].

Julgo ter ficado suficientemente delineada a perspectiva própria e as razões do fundamento racional da Ética de Inácio Monteiro. Menos justificadas me parecem, pelo menos com a abrangência exposta, as inovações atribuídas a Descartes. Devemos assinalar ainda a presença de Wolff e Puffendorf, nos quais a escolástica peninsular afinal ainda não estava inteiramente ausente, juntamente com os pensadores do jusnaturalismo.

Quanto ao restante desenvolvimento, que pode interessar de perto à filosofia do direito, baste enumerar aqui os principais temas de «Ética especial ou aplicada»: Direito Natural, Direito Natural das Gentes, Ética no sentido estrito, Direito Público ou Político, Direito Económico e Ciência Política. Nestes capítulos de filosofia do direito, louva a generalidade dos autores que abordaram estes temas, como Grócio e Puffendorf e tem presentes Cumberland, Barbeiraque, Montesquieu... Wolff e Burlamaqui a que se pode acrescentar, segundo o mesmo Inácio Monteiro, Shaftesbury e Rousseau «nos quais alguns acertos se aprovam rejeitando os paradoxos». Adverte no entanto que estes autores não escreveram uma ética propriamente dita.

6. Reflexões finais

Inácio Monteiro que pelas razões apontadas apelaríamos de «último Conimbricense», embora em Coimbra apenas tenha sido professor de «Matemática», faleceu em Ferrara com 88 anos de idade, acolhido como «doutíssimo» e por longos anos na Universidade de Ferrara como «competente» Prefeito de Estudos.

Fiel à sua vocação de homem de cultura e de professor, publicou em Veneza e Ferrara os livros que escrevera ou planeara em Portugal. Integrado na evolução do pensamento contemporâneo, evoluiu da Escola Peripatética para a Filosofia Ecléctica, deixando-nos em doze ou treze volumes luminosa e equilibrada síntese das ciências e das tendências da filosofia no século XVIII. Foi sobretudo dentro de uma visão pedagógica que ele exprimiu o seu pensamento tendo principalmente em vista a Escola. Dada a sua invulgar formação matemática e científica que cul-

[1] Eis mais um exemplo que contradiz o que afirma o célebre *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*, de inspiração pombalina, quando «acusa os jesuítas de não respeitarem de forma conveniente a especificidade dos planos da razão e da fé, tendo sido esse «o segundo estrago» dos mestres da Companhia contra a filosofia moral. Cf. Pedro Calafate, *Metamorfoses da Palavra, Temas Portugueses*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, p. 200.

tivou a par da filosofia, as ciências foram neles estudadas e transmitidas inovadoramente até porque o princípio básico da «experiência e observação» foi já aceite e explicado por ele como necessidade fundamental. Embora os primeiros conimbricenses também recordassem essa necessidade, contudo os seus sucessores no ensino não a realizaram com a mesma amplitude e acerto; por isso, neste aspecto, Inácio Monteiro foi o autor que deu o passo decisivo. Mas sob o ponto de vista metafísico e filosófico os primeiros conimbricenses possuíam fôlego profundo e valioso que os impôs à cultura europeia e que faltou a Monteiro como a toda a corrente ecléctica...

Aderindo ao programa *iluminista* da difusão e valor social da cultura, trabalhou sempre por difundi-la com superior paixão para aqueles que «ilustram a república civil e acreditam a literária» pois «a cultura é apanágio das pessoas civilizadas». Como afirma A. A. de Andrade a propósito de Inácio Monteiro: «Trata-se de um pedagogo que merece especial referência por constituir modelo acabado da mudança dos tempos. A sua mentalidade é estruturalmente científica de base iluminista, em oposição a especulações frívolas ou a autoridades impertinentes, mesmo que estas se denominem Inquisição portuguesa ou romana. Na controvérsia antigos-modernos, coloca-se decididamente ao lado dos últimos, empregando frases curtas de crítica severa.» (1)

O Prof. Resina Rodrigues, depois de uma superior análise, igualmente conclui: «Enfim, parece-me justo reconhecer que Inácio Monteiro representa um dos valores mais altos da cultura portuguesa no século XVIII. Embora tenha publicado a maior parte da sua obra em Itália — para onde tinha sido expulso — foi em Portugal que a pensou; e as numerosas reimpressões dos seus livros, nomeadamente da *Philosophia Libera*, espalharam as suas ideias pela Europa e nomeadamente nesta terra em que nascera. Na longa e triste disputa entre Antigos e Modernos a sua contribuição é da maior relevância.» (2)

Restava-lhe «a Academia Filosófica de Ferrara que a seu tão célebre Mestre, durante tantos anos, prestou as mais honrosas exéquias» (3).

Mais recentemente, devido a estudos objectivos e livres de tendências, voltou a ocupar o lugar de significativo relevo que lhe pertence na história do pensamento português na segunda metade do século XVIII.

---

(1) A. A. de Andrade, *Verney e a Cultura do Seu Tempo, op. cit.*, pp. 244-245. Cf. *Ibid.*, p. 249.
(2) *Op. cit.*, p. 238.
(3) [Raimundus D. Caballero], *Gloria posthuma Societatis Jesu*, apud F. R. Bourlié, Romae, 1814, p. 36.

Terceira parte

Lógica, conhecimento e linguagem

Capítulo Um

A crítica ao inatismo actual e ao inatismo virtual

Pedro Calafate

Os debates em torno da lógica no espaço teórico do iluminismo português gravitaram em torno de duas grandes questões verdadeiramente fundamentais. A primeira orientada para a fundamentação do empirismo, e a segunda para a defesa de uma metodologia de transmissão de conteúdos de ensino.

A primeira versava sobretudo a crítica ao inatismo, e estava já, a partir da década de 40, relativamente estabelecida, razão por que não será objecto de tão amplo tratamento como a questão do método.

Sob influência da chamada *Lógica de Port Royal* (1662), a lógica será canonicamente dividida em quatro partes, sendo a primeira dedicada ao estudo da origem e natureza das ideias, a segunda ao juízo, a terceira ao raciocínio e a quarta ao método, embora esta divisão não se verifique de aplicação prática em todos os nossos tratados sobre a lógica no século XVIII, o que não significa que estes quatro temas não estivessem presentes, de alguma forma, na globalidade desses textos.

Em todo o caso, a crítica ao inatismo, nas suas diversas vertentes, foi apanágio da maioria dos lógicos portugueses desta época, sendo certo que a questão está desde logo presente na década de 40 do nosso século XVIII, nas duas obras que de forma mais sistemática anunciam a emergência do ideário das Luzes entre nós. Referimo-nos ao primeiro tratado sobre lógica escrito em língua portuguesa, a *Lógica Racional Geométrica e Analítica* (1744), de Manuel de Azevedo Fortes, e ao *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), de Luís António Verney, a que deverão juntar-se ainda as obras latinas do Barbadinho, sobretudo o *De Re Logica* (1751) e o *De Re Physica* (1769).

É certo que, no que se refere às várias vertentes do inatismo, Azevedo Fortes exprime uma posição diferente de Verney, procurando um eclectismo de difícil realização, ao tentar a convergência entre algumas teses de Descartes com o empirismo de Locke, sendo também verdade que Verney exprime um empirismo bem mais consequente. Por isso, no que concerne à questão do inatismo e sua

crítica, daremos particular importância a estes dois autores, tentando posteriormente dar nota da generalização das teses de sabor empírico entre outros teóricos portugueses das Luzes.

Antes, porém, importa fazer algumas precisões conceptuais, para esclarecer o que entendemos exactamente por inatismo, na medida em que, tal como este emana do racionalismo cartesiano, possui pelo menos duas vertentes. Podemos falar de um inatismo das ideias, de um inatismo dos princípios que servem de fundamento às várias formas de conhecimento e de um inatismo das faculdades mentais, ou das disposições comuns a todo o género humano, tornando possível pensar «a forma dos objectos», ou, se quisermos, das operações psíquicas que tornam possível o pensamento.

Esta última forma de inatismo é admitida quer por racionalistas quer por alguns empiristas: a faculdade de pensar é inata em todos os homens. Todavia, a divergência está propriamente no que se refere ao conjunto de princípios especulativos ou práticos que servem de fundamento ao conhecimento (teórico e moral, respectivamente), bem como às ideias em que esse conhecimento se expressa.

Neste último caso, fala-se justamente de um «inatismo actual» ([1]) para expressar um conteúdo preciso, um conjunto de verdades ou noções primitivas infundidas por Deus na alma humana (a ideia de Deus, a ideia de si próprio, bem como um conjunto de verdades que Descartes considerou como evidentes) desde a sua formação, de que o homem toma consciência no momento da sua maturidade, dando-lhes por isso assentimento imediato, independentemente da experiência. Trata-se, pois, como refere Amândio Coxito, de uma tese que sustenta que as ideias «estão infundidas na alma, com uma existência actual, desde o nascimento» ([2]).

Outra vertente do inatismo é a do chamado «inatismo virtual», o qual se coaduna mais com a posição característica de Descartes, embora, num primeiro momento, o filósofo francês não tivesse enjeitado a existência de um «inatismo actual». Para o definirmos, utilizamos palavras de Amândio Coxito: «as disposições ou tendências da [alma] estão ordenadas para pensar segundo certos modos prefixados ou de acordo com certos "germes de pensamento" inatos no espírito, embora não no sentido de que a criança conhece explicitamente esses germes no ventre materno. Em conformidade com esta interpretação, as ideias e os princípios inatos têm uma existência virtual ou potencial, funcionando a experiência como uma ocasião,

([1]) Seguimos nestas considerações os excelentes estudos de Amândio Coxito, «A crítica ao inatismo segundo Luís António Verney», in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 1, n.º 1, Março de 1992, pp. 51-56; e «Luís António Verney e a filosofia europeia do seu tempo: o problema dos universais», in *ibidem*, vol. 3, n.º 6, Outubro de 1994, pp. 293-320.

([2]) Amândio Coxito, «A crítica do inatismo em Luís António Verney», *op. cit.*, p. 55.

para que o espírito, pelas suas próprias forças, os explicite, apreendendo assim a sua verdade e dando-lhes assentimento» ([1]), sendo do carácter inato desses «germes de pensamento» que advém a necessidade, universalidade e evidência de certos princípios.

Começando agora por Manuel de Azevedo Fortes, vemos que, tal como Descartes, Locke e posteriormente Verney, sustenta o inatismo das disposições ou faculdades da alma, integrando-as no domínio da lógica natural, cujo conteúdo são «aquelas disposições com que nascemos para perceber ou entender as cousas que tratamos, fazer delas juízo e discorrer sobre as suas propriedades, segundo as ideias que temos das mesmas cousas que tratamos» ([2]), fazendo por isso questão de distinguir o inatismo das capacidades — que são as de perceber, julgar e discorrer — do das ideias propriamente ditas.

No entanto, como se articulam essas disposições com as ideias? Neste caso Fortes sustenta que essas disposições têm capacidade inata para produzir conhecimentos «todas as vezes que a ocasião se apresentar» ([3]), numa posição que podemos dizer tributária do inatismo virtual. Noutras passagens, Azevedo Fortes parece mais próximo do inatismo actual, nomedamente quando, em referência à tese cartesiana do dualismo da susbtância, sustenta que «as ideias dos sentimentos da nossa alma, que é inteligível e um acto que se sente, são inseparáveis de nós mesmos e são uma boa parte da nossa essência: segue-se que estas são ideias inatas contra a opinião de Newton e Locke, e de outros ingleses modernos» ([4]).

Tanto quanto nos é possível interpretar, Azevedo Fortes tem aqui implícita uma das teses fundamentais do inatismo actual, a qual deriva da identificação da essência da alma com o pensamento, ou seja: se a essência da alma consiste em pensar, a alma, para existir, não pode deixar de pensar, do mesmo modo que se a essência da matéria é a extensão, não poderemos falar da existência do vazio. Por isso, tão-pouco poderemos falar de um vazio de ideias na alma humana, de uma alma como tábua rasa, contrariando, assim, absolutamente, a sua essência. O pensar actual é inseparável da alma, logo, a existência de um certo número de ideias é inseparável da própria essência da alma.

Ora, como bem diz Azevedo Fortes, Locke esteve longe de aceitar esta tese, rebatendo-a directamente no *Essay* (II, I, 9, p. 62), pois que, segundo o filósofo inglês, tal tese não tinha fundamento nem do ponto de vista da experiência nem no da abstracção. Diz, com efeito, Locke: «Eu sei que há quem opine que a alma

([1]) *Ibidem*, p. 56.
([2]) Manuel de Azevedo Fortes, *Lógica Racional, Geométrica e Analítica*, 1744, p. 1.
([3]) Veja-se Amândio Coxito, «Manuel de Azevedo Fortes», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/São Paulo, vol. 2, 1990.
([4]) Manuel de Azevedo Fortes, *op. cit.*, p. 13.

sempre pensa e que, durante toda a sua existência, tem constantemente em si mesma a percepção real de certas ideias; e que o pensamento real é tão inseparável da alma como a extensão real do corpo.» [1] Locke rejeita liminarmente esta opinião e sustenta que a percepção das ideias, ao invés de constituir a essência da alma, era apenas uma das suas operações.

Assim, do ponto de vista da experiência, não é possível que nos asseguremos de que a alma perpetuamente pensa mas apenas que algumas vezes pensa, razão por que a proposição «a alma pensa sempre» não é dotada da evidência que Descartes lhe pretendeu atribuir. Seria em todo o caso desejável «que quem não quiser enganar-se a si próprio construísse as suas hipóteses sobre factos, demonstrando-as pela experiência sensível, em vez de estabelecer uma presunção de facto a favor da sua hipótese» [2].

É por esta razão que Azevedo Fortes contraria Locke, para sustentar a inseparabilidade entre as ideias e a essência da alma, aproximando-se de Descartes, neste caso, do seu «inatismo actual», pois defende abertamente a existência de «ideias inatas e de ideias adquiridas pela reflexão» [3].

Solidária desta sua posição é a defesa do dualismo da substância, a *res cogitans* e a *res extensa* [4], sustentando que o homem é composto por duas substâncias distintas, a alma e o corpo, sendo a alma uma «substância cogitante» e o corpo uma «massa extensa em comprimento, largura e profundidade» [5], cedendo aos pressupostos do mecanicismo cartesiano, pois entende o corpo, na sequência da definição anterior, como «uma máquina» [6].

Todavia, a defesa do inatismo em Azevedo Fortes não se dava apenas no plano das «ideias» — como é o caso da ideia de Deus — mas também e sobretudo no do conhecimento, para si claro e distinto, que o homem possui não apenas das primeiras verdades mas dos «primeiros princípios que, considerados em qualquer ponto da eternidade, são independentes dos juízos dos homens e sempre os mesmos» [7],

---

(1) John Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Livro II, cap. I. 9 (versão portuguesa coordenada por Eduardo Abranches de Soveral, Lisboa, Gulbenkian, 1999, p. 113).

(2) *Ibidem*, p. 114.

(3) Azevedo Fortes, *Lógica Racional...*, p. 19.

(4) Exprimindo a tese cartesiana, afirma Azevedo Fortes: «E assim concebo em mim duas substâncias inteiramente distintas e da mesma sorte são diferentes as suas propriedades [...], porque não sabemos que haja substância criada que seja meio entre o corpo e o espírito: de que se faz claro e manifesto que tudo o que é espiritual é modo do espírito e tudo o que é corpóreo é modo do corpo; e os modos não se distinguem das substâncias de que são modos, e são as mesmas substâncias modificadas», *Lógica Racional...*, p. 22.

(5) *Ibidem*, p. 20.

(6) *Ibidem*.

(7) *Ibidem*, p. 40.

ou seja, daqueles princípios que servem de fundamento ao conhecimento do homem, não apenas no plano teórico (ex: tudo o que obra existe; é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo; o todo é maior que a parte) mas sobretudo no plano moral.

Tal como para Descartes, em Azevedo Fortes é Deus a origem desses princípios que se nos apresentam com clareza e distinção, é Deus «que me mostra o que é servido que eu entenda» e infunde na alma um conjunto de princípios que poderemos considerar como «acto puro do espírito» e que, portanto, «a minha alma teria, ainda não sendo unida ao corpo» ([1]).

Estes primeiros princípios constituem o resultado da operação de faculdades e disposições inatas «que nos capacitam de formar facilmente as nossas primeiras ideias e de as juntar fazendo delas primeiros princípios ou primeiras verdades, todas as vezes que a ocasião se apresenta» ([2]).

Esta posição parece-nos sustentar a tese cartesiana do inatismo virtual que acima enunciámos: as disposições estão ordenadas para pensar segundo determinados modos, servindo a experiência como ocasião para que o entendimento explicite um conjunto de conteúdos até então virtuais, a que todos os homens dão assentimento.

Posto isto, Azevedo Fortes ensaia uma aproximação ao empirismo de Locke, sobretudo quando analisa a questão das representações sensíveis, e encara-as como o resultado de, na ordem do ser, as substâncias corpórea e espiritual se apresentarem unidas. Resultando dessa união, as representações sensíveis são «conteúdos mentais participantes de ambas as fontes» ([3]). Por essa razão, para o nosso autor, as representações sensíveis possibilitam um grau de certeza no conhecimento das coisas corpóreas — que, como diz, são a maior parte do que nós conhecemos — idêntico ao do conhecimento das coisas intelectuais.

Assim, a parte final da *Lógica Racional*, de Azevedo Fortes, constitui uma profissão de fé nos sentidos, desde que bem aplicados, e na experiência, atribuindo-lhes a importante função de regra de certeza no conhecimento que o homem tem das coisas sensíveis e corpóreas ([4]).

([1]) *Ibidem*.

([2]) *Ibidem*, p. 71.

([3]) Amândio Coxito, «Manuel de Azevedo Fortes», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/São Paulo, vol. II, 1990.

([4]) «Não nos enganamos quando os órgãos dos sentidos estão bem dispostos e sem defeito, e o meio por onde passa não é suspeito [...]. Mas sobretudo devemos seguir as regras que temos dado em diferentes lugares, que é de consultar a razão, instruindo-nos por experiência, fazendo muitas sobre qualquer objecto; e não nos podendo instruir pelas experiências, recorremos às conjecturas», *Lógica Racional...*, p. 119.

Voltando-nos agora para a obra de Luís António Verney, podemos desde já antecipar que a posição do Barbadinho não padece desta oscilação sincrética, pois se traduz na defesa consequente do empirismo, seja pela negação do inatismo actual de «ideias» ou princípios fundamentais (de que decorre a tese segundo a qual a ideia de Deus não é inata, bem como uma ética fundada na experiência) seja pela negação do inatismo virtual seja, ainda, pelo seu entendimento da teoria dos universais.

Tal como Locke, Verney admite apenas o inatismo das faculdades e toma como axioma e ponto de partida que, do ponto de vista dos conteúdos do pensamento, o espírito é uma tábua rasa. Quer isto dizer que não há conteúdos de conhecimento que estejam permanentemente no espírito, como defendera Azevedo Fortes ao assumir a tese cartesiana.

Sob este ponto de vista, as obras fundamentais de Verney são não apenas o volume terceiro do *Verdadeiro Método de Estudar*, nomeadamente a sua Carta Oitava, mas também o *De Re Logica* e o *De Re Physica*.

No *De Re Physica ad usum lusitanorum adolescentium*, Verney tem um interessante texto que nos permite avaliar a distância exacta que o separa da posição de Azevedo Fortes. De facto, tal como Fortes, e tal como Descartes, admite que possa definir-se a alma como «*substantia cogitans*», mas precisa, de seguida, que toma essa tese no sentido de que a alma é uma «*substantia quae potest cogitare*», ou seja, uma substância que tem a capacidade inata para pensar, como também para sentir, mas não necessariamente uma susbtância «*quae in praesenti cogitat*» ([1]). Esta diferença é fundamental, e determina a distância entre o racionalismo cartesiano e o empirismo de John Locke, perfilhado por Verney.

De facto, dizer que a alma é uma substância que tem capacidade para pensar, e que essa capacidade é, no fundo, a sua essência, é admitir o inatismo das faculdades. Todavia, dizer que a alma sempre pensa («*quae in presenti cogitat*») significa que a alma tem de possuir conteúdos inatos («ideias» e princípios) que possibilitam que ela seja, isto é, que ela pense, conteúdos que, nesse sentido, seriam inatos, pois que a alma e as suas ideias teriam de começar a existir ao mesmo tempo, dado que, caso contrário, a substância estaria por algum tempo privada da sua essência, o que seria manifestamente impossível ([2]).

Anteriormente, e em termos mais sucintos, Verney tinha desferido um ataque muito claro ao inatismo actual no seu *Verdadeiro Método de Estudar*, quando, na Carta Oitava considera: «Nós não trazemos da barriga da mãe conhecimento al-

([1]) Verney, *De Re Physica ad usum lusitanorum adolescentium*, t. III, vol. IV, X, II, Roma, 1769, p. 453. Veja-se também Amândio Coxito, «A crítica do inatismo em Luís António Verney», *op. cit.*, p. 55.

([2]) Veja-se Amândio Coxito, *ibidem*, p. 55.

gum: todos os adquirimos depois de nascidos [...] pois são os sentidos as principais portas pelas quais entram as ideias na alma» ([1]), apontando também a via da reflexão ou meditação como fonte das nossas ideias (ex: a ideia de vontade, a ideia de percepção, derivadas da experiência interna).

Negado o inatismo actual, e apontada a via do empirismo, Verney acompanha Locke na referência que faz ao modo como aplica o inatismo das faculdades às ideias adquiridas: «Admirável é a virtude que a alma tem para unir e combinar estas diferentes ideias simples que por este modo recebe. Verdade é que a alma nasce *despida de todo o conhecimento actual;* mas fica mui bem recompensada com a virtude de que Deus a dotou de poder conseguir muitas e novas ideias com diferentes combinações. Unindo as ideias que entram pelos sentidos, forma a alma muitas outras ideias. Outras vezes, examinando as próprias, nascem diferentes ideias na alma. Desta diferente combinação de ideias, nascem todas as ideias compostas que nesta vida experimentamos.» ([2])

Este primado dos sentidos, que apenas apreendem o que é singular e individual, leva-lo-á também a posicionar-se contra a doutrina escolástica dos universais, negando a existência de naturezas universais predicáveis dos indivíduos de uma mesma espécie, que os nossos sentidos não apreendem e que, por isso, não podem ter confirmação pela experiência.

Depois de admitir o inatismo das faculdades, e de rejeitar o inatismo actual, volta-se Verney para a crítica do inatismo virtual, ou seja, a crítica à tese de que a alma possui capacidade para actualizar determinados conteúdos, potencialmente existentes no espírito, de forma inata, servindo a experiência de ocasião para tal actualização do que existia apenas em potência.

Verney nega peremptoriamente essa teoria no *De Re Logica,* dando porventura um exemplo algo infeliz. Tomando o caso de um músico, entende que pode considerar-se inata a capacidade que todos os homens têm para virem a ser músicos. Mas uma coisa é afirmar o inatismo da capacidade, idêntica e, portanto, no mesmo plano da já admitida capacidade para pensar, outra coisa muito diferente é admitir que essa capacidade actualiza certos germes inatos existentes em potência ([3]).

Em todo o caso, a crítica ao inatismo constitui um traço generalizado entre os teóricos das Luzes, e assume-se como uma consequência da valorização da experiência, tanto no plano da física newtoniana como, agora, no plano da lógica e teoria das ideias, acabando por ser institucionalizada pelos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, como já sublinhámos no capítulo dedicado à física.

([1]) Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, Carta Oitava, vol. III, pp. 82-83.
([2]) *Ibidem*, p. 84 (itálico nosso).
([3]) Veja-se Amândio Coxito, «A crítica ao inatismo...», *op. cit.*, p. 56.

Em todo o caso, não deixa de ser relevante a referência à obra do padre Teodoro de Almeida, que no sétimo volume da *Recreação Filosófica* expõe a defesa do empirismo nos mesmos moldes em que o fizera Verney, servindo-se, aliás, dos mesmos exemplos retirados da experiência, utilizados pelo Barbadinho no *De Re Logica* para combater o inatismo.

É interessante sublinhar que Teodoro não gasta muita energia nesse combate, dando a entender que era já questão superada e na qual não valia a pena empenhar muito a mente do seu discípulo Eugénio. Mesmo assim, explica-lhe que ideias inatas são as ideias que, segundo alguns filósofos, «foram impressas por Deus na nossa alma, quando a criou, à maneira de sinetes impressos na cera» ([1]). Este era o inatismo actual. Quanto ao inatismo virtual, não esquece também de enunciar a posição dos que entendem que os sentidos servem de ocasião para «excitar» ([2]) os germes de pensamento inatos na alma humana.

Ora, para Teodoro de Almeida, as ideias «não são inatas nem nascem connosco», podendo apenas ser adquiridas por quatro meios: por imitação, por exclusão, por consciência e por abstracção.

Estes quatro modos são, no fundo, as vias do empirismo de Locke, também sustentadas por Verney. As ideias adquiridas por imitação são as ideias que nos são fornecidas directamente pelos sentidos, dando, a propósito, o exemplo do pintor que faz a cópia da realidade sensível, retratando-a. As ideias adquiridas por exclusão resultam da capacidade do espírito, auxiliado pela experiência, para formar uma ideia contrária, como quando a partir da ideia de nódoa formamos a ideia de limpeza. As ideias que dependem da consciência são as que se formam através da experiência interna, ou da reflexão da alma sobre si própria, dando azo a que o entendimento reconheça os seus próprios actos, como quando conhece que tem pensamentos, que é capaz de duvidar, de negar e de afirmar. As ideias formadas por abstracção são as que, como o nome indica, se formam a partir dos singulares concretos, mas superando os seus predicados singulares para formar uma ideia geral, como quando a partir das flores abstraímos dos seus predicados singulares para formarmos a ideia de formosura, ou quando, reflectindo sobre uma proposição verdadeira, prescindimos do seu conteúdo particular para formar a ideia de verdade.

O conjunto destas quatro vias supõe que são os sentidos e a experiência, externa ou interna, a origem das nossas ideias, distanciando-se, tal como Locke e Verney, da tese cartesiana que, como diz Teodoro de Almeida, afirma peremptoriamente «que a essência do espírito é cogitar actualmente» ([3]).

([1]) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. VII, Lisboa, 1805, p. 69.
([2]) *Ibidem*, p. 69.
([3]) *Ibidem*, p. 74.

Como já atrás dissemos, se assim fosse, a alma e as ideias teriam de ter sido criadas ao mesmo tempo, servindo-se o oratoriano dos exemplos retirados da experiência para negar tal hipótese, devendo notar-se que os exemplos que alega são os mesmos que Verney utilizara no *De Re Logica* ([1]).

De facto, recorre Teodoro ao caso das crianças selvagens para concluir que se elas adoptam os comportamentos dos seus protectores (lobos ou cabras) é porque a sua alma era uma tábua rasa. O segundo exemplo, também utilizado por Verney, é o dos surdos-mudos, concluindo que neste caso «mui facilmente se acharia a sua alma sem ideias (se não seguimos a opinião daqueles filósofos que dizem que a essência do espírito é cogitar actualmente)» ([2]).

Um ser sem sentidos não poderia formar ideias por imitação, e, por consequência, também não por exclusão, por não ser possível conceber a exclusão de algo em relação ao qual se não possui uma ideia «positiva»; por seu turno, atendendo à união da alma com o corpo e à dependência do entendimento relativamente ao cérebro, a alma «não poderia trabalhar, e, por conseguinte, não podia reflectir sobre si mesma nem sobre a sua existência» ([3]), formando ideias por reflexão; finalmente, sendo certo que as ideias formadas por abstracção supõem os três níveis anteriores, chegaremos à negação mais cabal da tese segundo a qual a essência da alma é pensar actualmente, isto é, pensar continuamente.

Não insistiremos mais nesta via de afirmação do empirismo através da teoria das ideias, pois já o vimos também afirmado seja por António Soares Barbosa seja pelos *Estatutos da Universidade de Coimbra* no capítulo deste volume dedicado à física. Com efeito, a defesa do empirismo constitui um tópico fundamental do discurso iluminista do século XVIII em Portugal.

Capítulo Dois

O conceito de método

Pedro Calafate

1. A concepção pedagogista do método

Se a questão da origem e natureza das ideias constituía tradicionalmente a primeira parte da lógica, a questão do método, trazida ao seio da lógica por influência dos dialécticos do Renascimento, constituía a quarta e última parte desta disciplina. Por seu turno, se a questão do empirismo *versus* inatismo era já uma questão relativamente desgastada na segunda metade do século XVIII, o mesmo não poderemos dizer da que se refere ao método, que se assume como uma questão crucial, sobretudo se tivermos em conta a importância do reformismo e do pedagogismo no iluminismo português, razão por que daremos particular atenção ao tema, pois foi ele que, em última análise, justificou o título da mais célebre obra do iluminismo português, o *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luís António Verney.

Enquanto parte da lógica, o conceito de método era constituído por um conjunto de regras e preceitos em ordem a dirigir as operações da mente na sua dupla tarefa de «descobrir» a verdade e de a comunicar uma vez «descoberta».

Deste modo, o conceito tendia a ser definido com relativa uniformidade, pelo menos quanto aos seus objectivos globais. O método, desde que entendido enquanto parte da lógica e não, portanto, ao nível das ciências experimentais (sublinhe-se, pois, que não estamos a falar do «método experimental»), será geralmente entendido como dando expressão ao problema da ordem da razão, ou ordem do discurso, o qual, na linguagem da época, é frequentemente identificado com o problema da «ordem da natureza», servindo o vocábulo «natureza» para expressar o inatismo das categorias lógicas universais da razão donde essa ordem emerge e em que se fundamenta.

Por seu turno, deve sublinhar-se que a importância concedida a este problema da ordem «natural» da razão, ou simplesmente da «ordem da natureza», no âmbito da disposição dos argumentos, deve ser enquadrada no âmbito do peda-

gogismo vigente, vincando, tal como os humanistas e dialécticos do Renascimento, a necessidade de erguer um corpo de regras capaz de assegurar, de modo simples e eficaz, o objectivo, considerado fundamental, da transmissão e comunicação de conteúdos de ensino.

Mais ainda, atendendo ao facto já por nós sublinhado de o projecto pombalino ter sido erguido, em boa medida, à custa da tese dos «estragos dos jesuítas» nos planos científico e pedagógico, as divergências em torno da questão do método converter-se-ão em terreno utilíssimo para aumentar a aversão à Companhia de Jesus. Era tese da ideologia oficial, apresentada nos manifestos pombalinos, que os «estragos» da Companhia estavam profundamente relacionados com um método de ensino considerado inútil, prolixo e de um «artificialismo» contrário à simplicidade da «natureza» (entendida esta como a ordem da razão no exercício das suas operações).

Neste sentido, não pode avaliar-se a importância que o tema do método assumiu entre nós, esquecendo a pujança acusadora com que aqui se ergueu o tribunal da história, explorando até à exaustão a ideia de crise e decadência, não apenas científica mas também pedagógica.

A Companhia era acusada não só de utilizar um mau método de ensino como também, aspecto não menos importante, de obstar, de forma consciente e explícita, a uma reflexão sistemática em torno do problema, ao referir-se-lhe apenas mediante a expressão mais inócua e descomprometida de «modo» (1).

(1) No *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771), lê-se a este respeito: «Não deram regra alguma que fosse dirigida aos ouvintes, ou que lhes ensinasse como haviam de estudar e aprender. E tanto quiseram sempre ocultar-lhes a mesma importantíssima disciplina, que nem do vocábulo Methodo quiseram usar, servindo-se em lugar dele do vocábulo Modo, não obstante ter este, por si, uma significação muito vaga e genérica, e ser tão somente aquele o termo próprio [...].

«E deste doloso artifício com que se empenharam em apartar do entendimento dos juristas a indispensável doutrina do método, veio depois a seguir-se porem-se os estudos de Direito em uma tão grande confusão e desordem, que retardou e impediu sempre os seus progressos, por lhes faltar inteiramente a direcção do bom método, que é notoriamente o único subsídio que de algum modo podia acorrer aos graves inconvenientes da falta que dele há nas Compilações de Direito.

«Do mesmo doloso artifício resultou também principiarem, continuarem e concluírem os estudantes o curso jurídico com tão crassa ignorância deste ponto que se alguém lhes perguntasse, ainda depois deles graduados e bacharéis e doutores, pelo método por que haviam aprendido o Direito na sua Faculdade, isto é, se fora o sintético, o analítico ou o exegético, quais são as suas naturezas, as suas leis, os seus preceitos e subsídios? Se algum deles depende da hermenêutica e qual é o ofício desta arte? Se estudaram por sistemas amplos e difusos, ou por compêndios, e quais são as qualidades que devem ter uns e outros, quais são os compostos pelo método natural, demonstrativo, científico, geométrico, matemático, dicotómico, ramístico e erotemático? [...] nenhum responderia a propósito, nem ainda com a inteligência destes termos.» Parte II, cap. II, pp. 251-252.

Tratava-se apenas, lê-se no *Compêndio Histórico*, de curtas e inócuas referências ao «modo» pelo qual deveriam os lentes «ler» as respectivas matérias, permanecendo os estudantes na «ignorância dos preceitos importantíssimos do método», considerado pelos pedagogos do pombalismo como condição indispensável para assegurar a ordem nos estudos, garantindo assim os seus progressos.

Curiosamente, associado à questão do método, veremos constantemente o par «ordem e progresso», que viria a constituir, um século depois, a divisa do movimento positivista. Em todo o caso, o facto de se não ter atribuído ao método a dignidade de doutrina autónoma e sistematicamente tratada, constituiu por si só um «doloso artifício», por através dele transparecer o intuito perverso de ofuscar a ordem natural da razão, dela se afastando. Não queria isso dizer que os jesuítas não utilizassem um método ou métodos de ensino, mas sim que não ensinavam pelo método correcto nem ensinavam as regras dos vários métodos possíveis em ordem à escolha do melhor, isto é, do mais simples, mais rápido e mais eficaz.

Os professores da Companhia eram por isso acusados de empenharem grande cuidado na elaboração dos seus estatutos para que as lições se não ensinassem pelo designado «método sintético» mas sim pelo «método analítico», facto que, atendendo às perspectivas da pedagogia das Luzes, determinava uma completa inversão de procedimentos, como adiante se verá. (1)

Os procedimentos analíticos (2), aqui criticados naquele contexto preciso, pelo seu carácter prioritário e praticamente exclusivo, andavam associados, no léxico

(1) Sobre o desprezo pelo método sintético por parte dos pedagogos da Companhia de Jesus lê-se no *Compêndio Histórico*: «Antes pelo contrário, somente estabeleceram lições pelo método analítico e para estas precisamente é que destinaram todas as cadeiras que instituíram, não fazendo menção alguma das lições sintéticas, nem querendo admiti-las nas escolas.» Parte II, cap. II, pp. 261-262.

(2) A noção de análise é das mais prolixas e difíceis de definir no vocabulário lógico, estando longe de possuir um significado unívoco. Importa, em todo o caso, chamar a atenção para a importância que atribui Descartes ao método analítico como via de ensino. De facto, nas *Réponses aux Secondes Objections*, diz: «Pour moi j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes Méditations, pour ce qu'elle me semble être la plus vraie et la plus propre pour enseigner», e a razão desta sua preferência reside, segundo Descartes, no facto de a análise mostrar a via pela qual uma coisa foi metodicamenrte inventada: «L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes; en sorte que si le lecteur la veut suivre et jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins la chose ainsi démontrée et ne la rendra pas moins sienne que si lui même l'avait inventée.» Todavia, Descartes não esquece que este modo de demonstração «n'est pas propre a convaincre les lecteurs opiniâtres ou peu attentifs». De facto, a demonstração pelo método sintético «arrache le consentement du lecteur tant obstiné et opiniâtre qu'il puisse être», mas, em contrapartida, «elle ne donne pas, comme l'autre, une entière satisfaction à l'esprit de ceux qui désirent d'apprendre, parce qu'elle n'enseigne pas la méthode par laquelle la chose a été inventée», *Réponses aux Secondes Objections*, Flammarion, Paris, 1937, pp. 181-182.

pombalino, a um tipo de ensino baseado no comentário, em que a casuística decorrente favorecia a ausência de uniformidade nas conclusões e instaurava um espaço de arbitrariedade e de «probabilismo» inaceitável.

Assim, diz-se no referido *Compêndio Histórico* que atendendo a que as lições proferidas pelo método analítico constavam de «simples comentários a textos, disto é que tomaram ocasião alguns dos ditos professores para consumirem toda a sua vida no comentário de uma só lei ou capítulo, pelas muitas e longas digressões que nele fizeram da questão principal e própria do texto, da qual procuraram afastar-se muito de propósito» ([1]).

O resultado era, pois, uma «lentidão» inimiga do «progresso», a explicação anual de um escasso número de textos, o fomento da arbitrariedade, inimiga da ordem e da uniformidade, «servindo as lições mais para confundir e escurecer, controvertendo e tudo fazendo disputável», arrastando ainda, como consequência, a ausência de uma conexão segura e estável entre os conhecimentos e doutrinas, aspecto tanto mais importante quanto na pedagogia das Luzes era o que mais concorria para que estes bem se percebessem e melhor se imprimissem na memória dos alunos.

Para que estes dois últimos objectivos se alcançassem, afigurava-se imprescindível definir uma ordem de exposição, atinente ao encadeamento das ideias que a mente já adquiriu, ordem que não poderia estabelecer-se sem a criteriosa «observação» das operações da mente.

As várias passagens do *Compêndio Histórico* a que temos feito referência são, pois, paradigmáticas a respeito das motivações que, no caso do método, animaram os debates das Luzes, esclarecendo-nos também acerca dos propósitos de intensa polémica com a Companhia de Jesus, os quais, não sendo a causa exclusiva da importância atribuída ao assunto, contribuíram para lhe conferir uma tonalidade dramática.

O método é a ordem da razão, enquanto esta se entenda como capacidade actuante e operativa, com especial incidência no âmbito da disposição dos argumentos. Esta razão a que a problemática do método se refere é, como notou José António Maravall, uma razão argumentativa, trivilalizada num discurso quotidiano e num método pedagógico, edificado para explicar ou demonstrar conteúdos teóricos, cujo conhecimento se pretende transmitir ([2]).

Neste contexto, podemos concluir que a razão se apresenta em estreita dependência dos procedimentos da dialéctica e da retórica. Assim, não nos parece supér-

([1]) *Compêndio Histórico*, p. 262.

([2]) A respeito deste conceito de razão que sustenta as polémicas sobre o método no século XVIII, diz Maravall: «Dejaria [a razão] de ser vista como una razón fundamental del orden universal, y se quedaria en ser considerada una razón argumentativa, trivializada en el dis-

fluo ensaiarmos aqui os primeiros passos da análise do conceito de método, recorrendo a um leque tão alargado quanto possível de textos sobre lógica da época das Luzes em Portugal.

Começaremos por Manuel de Azevedo Fortes, em texto ainda manuscrito, intitulado *Discurso Philosofico sobre o Methodo com que se hão de aprender as sciencias* (1), texto que em pouco difere das referências que faz ao método na sua *Lógica Racional Geométrica e Analítica* (1744).

No manuscrito em causa, a ideia de método é associada, etimologicamente, à de *via* ou *caminho*: «O bom juízo ou a razão é naturalmente em todos os homens igual, e a diversidade de pareceres ou operações não procede de sermos mais ou menos razoáveis, mas somente por conduzirmos por diferentes caminhos os nossos pensamentos [...]. Para achar a verdade não basta ter bom entendimento, o ponto está em bem o aplicar.» (2)

Sobre o pano de fundo da universalidade da razão e do inatismo das faculdades, o conceito de método vem dar corpo a uma via ou ordem, também ela universal e inata (natural) de condução dos pensamentos, ao eliminar, na medida do possível, a sempre detestável «diversidade de pareceres ou operações».

Por isso, escreve Azevedo Fortes: «O método em geral se pode compreender nesta definição: é o método a arte de conduzir a razão para melhor descobrir a verdade ou comunicá-la.» (3)

São estes dois objectivos peculiares do conceito de método que configurarão uma divisão no seu seio, à qual se refere o autor: «Como a verdade se busca ou para se instruir a si mesmo, ou para instruir aos outros, e como isto se executa por dois diferentes caminhos, daqui procedeu a divisão em analítico e sintético, e,

curso quotidiano, en un método pedagógico para explicar o demostrar cosas cuyo conocimiento se pretende transmitir. La razón, que nada tiene que ver con lo que con la misma palabra se dice en el pensamiento de Galileo o de Descartes, es una manera de hacer comprender que algo que se afirma es lo que no menos superficialmente se llama "verdad", palabra a la que, con tanta frecuencia, se acude el el lenguaje del siglo XVIII. Se trata de una organización discursiva que conduce, se entiende que incuestionablemente, forzosamente — con tal necesidad y precisión lógica a aceptar lo que alguien dice de alguna cosa o de algún hecho, que se impone sin necesidad de servirse de recursos mágicos o extraracionales. Nos hallamos ante un caso de entrada de la razón en el mundo de las relaciones ordinarias dadas en la vida común, que se traduce en una lógica de la argumentación, como llevo dicho; pero, eso sí, renunciando a todo plano en el que pueda aparecer aquélla como un concepto metafísico.» José Antonio Maravall, «Los Limites Estamentales de la Educación en el Pensamiento Ilustrado», in *Revista de História das Ideias*, n.º 8, Coimbra, 1986, pp. 123-144.

(1) Ms. 3127 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra.

(2) Idem, fol. 148.

(3) Idem, fol. 148.

assim, o que serve a nos instruir a nós mesmos se chama analítico ou método de divisão, e o que serve a instruir os outros se chama sintético ou método de composição.» (¹)

O mesmo autor, naquele que foi o primeiro tratado sobre lógica escrito em língua portuguesa, desenvolve um pensamento em tudo idêntico ao que acabamos de fixar, surgindo-nos também o método como a «arte de bem conduzir a razão» (²).

Com efeito, na *Lógica Racional Geométrica e Analítica,* diz-nos Azevedo Fortes que «todos costumamos buscar a verdade», ou para a nós próprios nos instruirmos, ou para a comunicarmos, ensinando-a aos que a desconhecem, razão por que dividiram os lógicos o método geral em duas partes: a análise e a síntese. Segundo o autor, a via analítica consubstancia uma ordem de «descoberta» da verdade, reservando-se a via sintética para designar a ordem da sua transmissão e comunicação.

Apesar das diferenças que o separam do cartesianismo mitigado de Azevedo Fortes, também Manuel Álvares, nas suas *Instruções sobre a Lógica ou Diálogos sobre*

(¹) Em desenvolvimento destas definições, escreve o autor: «É a análise ou método de divisão uma particular aplicação do entendimento ao que é mais conhecido na questão que ele quer resolver, começando pelo que ele tem mais particular, de onde sucessivamente se vão tirando as verdades que o conduzem, enfim, ao conhecimento do que deseja.

«Ser a análise uma particular aplicação do entendimento ao que é mais conhecido na questão que se quer resolver, é comum com a síntese, que também se aplica ao que é mais conhecido; porém, começar pelo que a questão tem de mais particular e mais composto é a diferença, porque a síntese começa pelo que a questão tem de mais geral e mais simples.» Idem, fol. 149.

Mais adiante, referindo-se ao método sintético, acrescenta: «É a síntese um modo mui útil e importante, porque com ele nos fazemos capazes para ensinar aos outros o que nós temos aprendido pela análise. Para bem usar este método será necessário começar o exame da questão pelo que esta tiver de mais simples e mais geral e daí ir descendo até ao mais composto e particular.» Idem, fol. 153.

Passando à exposição das regras de cada um destes métodos, enuncia: «regras do método analítico 1 — não receber cousa alguma por verdadeira que não se reconheça evidentemente como tal; 2 — dividir cada dificuldade que se examina em quantas partes se puder; 3 — conduzir os pensamentos por ordem, começando pelas coisas que nos são mais conhecidas e pelo que a questão tem de mais particular, para vir subindo, pouco a pouco, e como por degraus, ao perfeito conhecimento das causas; 4 — fazer enumerações tão exactas e revistas tão gerais na questão que se examina, que estejamos seguros de não ter deixado cousa alguma sem exame», idem, fol. 150-151.

Quanto às regras do método sintético, refere: «1 — não deixar ambiguidade alguma nos termos; 2 — estabelecer todo o discurso sobre princípios claros e evidentes; 3 — provar demonstrativamente todas as proposições que se avançam, servindo-se das definições já propostas ou princípios reconhecidos como evidentes», idem, fol. 153.

Devido a esta última regra, diz Azevedo Fortes que o método sintético se confunde com a demonstração e com as regras de que se servem os geómetras, idem, fol. 153.

(²) Manuel de Azevedo Fortes, *Lógica Racional,* 1744, p. 122.

a *Philosophia Racional* (1760), avança idêntica definição geral: «O método não é outra cousa mais do que a recta e bem disposta ordem das operações da nossa mente, cuja ordem nos conduz por caminho facílimo para alcançarmos a verdade» ([1]), fazendo, do mesmo modo, aquela distinção entre as vias analítica e sintética, consoante se tratasse, no primeiro caso, de «descobrir» a verdade, ou, no segundo, de a comunicar.

Na mesma linha de identidade de conteúdos, ao salientar a importância da ordem e disposição dos argumentos, dirá o padre Teodoro de Almeida, na *Recreação Filosófica,* que «assim como para haver discurso é preciso ordenar os juízos de sorte que primeiro se ponha um e depois dele se tire outro que dele nasce; assim também para averiguar uma verdade ou para se provar o que já se descobriu, é preciso dispor de tal modo diversos discursos que uns vão dando caminho aos outros, e esta ordem boa nos discursos é o que os modernos chamam método» ([2]), integrando esta sua definição na necessidade imperativa de assegurar a «clareza e evidência das coisas».

Nas palavras do oratoriano, o método define, como vimos, duas ordens, cada uma em conexão com o seu fim específico, ordens que têm por atributos essenciais a simplicidade e a clareza. Por seu turno, estas duas ordens apresentam-se ao lógico como necessárias, pois que assentam supostamente naquilo que a razão é, no seu modo «natural» de actuar, delineado pela observação prévia das operações da mente.

Não menos importante é a consciência, expressa por Teodoro de Almeida, de estarmos perante uma problemática que distancia a lógica dos modernos da lógica dos antigos, sendo certo que, como refere R. Mackeon, em estudo recente, a lógica aristotélica atribuiu ao método um sentido técnico, mas não o considera como matéria de estudo da lógica, como sucederá a partir do Renascimento ([3]).

Com efeito, a personagem Sílvio, que na *Recreação Filosófica* representa os antigos, sublinha que a sua lógica comportava apenas a estrutura tradicional tripartida (ideias, juízo e raciocínio), «lá o entendimento dos senhores Modernos é

([1]) Manuel Álvares, *Instruções sobre a Lógica ou Diálogos sobre a Philosophia Racional,* 1760, p. 274.

([2]) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica,* vol. VII, p. 13.

([3]) «Aristotle gave "method" a technical meaning by distinguishing processes of inquiry, statement, evidence, discussion, instruction and proof, and by relating them to the distinction between inference from experience to principles (or from effects to causes) and inference from principles to conclusions (from causes to effects) [...] These distinctions, however, are not parts of method nor are they methods of logic of Aristotle, although they are used to describe his method by his disciples and critics. Logic is not the study of «method» as it was became later, although, like other sciences, logic use methods.» R. Mackeon, «Philosophy and the development of Scientific Methods», *Jounal of The History of Ideas,* 27 (1966) New York, p. 4.

cousa mais alta e tem mais outro acto que é Método, e lá umas certas ideias que são cousa mais relevante; nós cá não temos disso» [1], aspecto que não deixaria de contribuir para a demarcação clara de uma consciência de época, que procurámos fixar no primeiro capítulo deste volume.

Por seu turno, para contrapor à posição de Teodoro de Almeida, não deixa de ser relevante enunciar a posição contrária expressa numa das primeiras obras publicadas por Frei Manuel do Cenáculo, em fase na qual as teorias iluministas ainda não transpareciam no seu espírito. De facto, nas *Conclusiones* defendidas no Colégio de S. Pedro da Ordem Terceira, em 1751, à questão de saber se «*eruntne mentis operationes, ut dirigibiles, obiectum formale adaequatum logicae?*», responde com um vincado «*Minime*» [2].

Em todo o caso, é também verdade que muitos jesuítas, durante o século XVIII, nas suas lições de lógica começaram a incluir, à semelhança dos chamados modernos, estudos sobre o método, contrariando, em parte, a acusação dos autores do *Compêndio Histórico* que acima assinalámos. É o caso das *Conclusiones Ex Universa Philosophia* (1754) do padre Sebastião de Abreu, bem como do *Cursus Philosophicus* (1753) do padre Manuel Mendes, a que poderíamos associar o *Elenchus Quaestionum* (1754), obras que expressam um eclectismo moderado, que não implicava por si só o abandono das doutrinas aristotélicas.

Voltando, porém, aos teóricos das Luzes, e repararando agora nas *Instituições Lógicas* (1771) de Antonio Genovesi, o italiano que mais influenciou a filosofia das Luzes no nosso século XVIII, veremos um panorama semelhante ao dos nossos autores citados. O método é-nos aí apresentado como um «encadeamento de raciocínios», tornado necessário para indagar aquelas coisas que à primeira vista «não se percebem nem se descobrem só pelo simples silogismo» [3], e, após estabelecer a equivalência entre *methodus* e *ordo*, passa a referir a existência de dois métodos particulares: o analítico e o sintético, ou de resolução e de composição, respectivamente. O método analítico deverá seguir-se quando queremos «indagar a verdade», já o método sintético deverá aplicar-se quando a finalidade principal for a de «explicar ou ensinar» [4].

Uma tal concepção, integrada no seio da lógica, estava dependente do crescente desprestígio da lógica formal e do avanço do psicologismo, que o sensismo de Locke e Hume amplamente estimulara, a respeito da «observação» das operações da men-

---

[1] Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. VII, p. 12.

[2] Frei Manuel do Cenáculo, *Conclusiones....*, texto editado por Francisco da Gama Caeiro, *Frei Manuel do Cenáculo, aspectos da sua actuação filosófica*, Lisboa, 1959, p. 211.

[3] Antonio Genovesi, *Institutiones Logicae in usum tironum scriptae*, Liv. V, cap. V, parágrafo I.

[4] *Ibidem*, parágrafo IV.

te. De facto, Hume ansiara pela constituição de uma «geografia mental», liberta da tutela da metafísica, e propusera-se fazer para o mundo do espírito o mesmo que Newton fizera para o universo ao determinar as leis e as forças pelas quais são governadas as revoluções dos planetas, não havendo motivo algum, dizia Hume, para desesperar da possibilidade de inquirir também acerca da economia da mente. No mesmo sentido lutara Locke, no século XVII, ao propor-se descobrir as operações e faculdades da mente no seu nascimento, progresso e gradual aperfeiçoamento.

A lógica tenderá, assim, a subordinar-se a este conhecimento empírico e a adquirir uma feição psicologista, situando-se numa ordem de problemas que não era coincidente com o que emanava da lógica escolástica.

Como escreveu Georges Gusdorf, o empirismo decompôs a vida mental nos seus elementos fundamentais, e esta nova inteligibilidade passa a ser utilizada como «um procedimento para estabelecer, de acordo com uma ordem racional, a aprendizagem do pensamento e da vida» ([1]).

A estrutura inteligível da mente humana tende, assim, a ser qualificada como «natural», sendo o «método natural» o que melhor se adequa à elaboração dos procedimentos mais «simples» e mais «lógicos», ou seja, mais económicos, no plano da aquisição e fixação dos conhecimentos. A lógica, como disse António Soares Barbosa, «não atende mais ao mecanismo das proposições do que à boa disposição das ideias», devendo circunscrever-se «ao exercício das importantes regras tiradas da observação das operações da nossa alma» ([2]). Também por essa razão Verney associa a lógica à importância de aprender a expor «com clareza e facilidade» ([3]), Frei Manuel do Cenáculo, em fase posterior à das citadas *Conclusiones*, define-a como «a justiça de pensamentos conduzidos em maneira que ponha claras as ideias e bem ordenadas» ([4]), e António Ribeiro Sanches, nas *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, atribui-lhe o objectivo fundamental de «discorrer com método e ordem» ([5]).

2. A afirmação do método e a confiança progressiva na lógica natural

A afirmação da importância do conceito de método como quarta e última parte da lógica fazia acentuar a dimensão «prática» desta disciplina, a qual fora amplamente dinamizada pelo influxo que entre nós conheceu a obra de Nicole e

([1]) G. Gusdorf, *L'Avènement des Sciences Humaines au Siècle des Lumières*, Paris, 1973, p. 106.
([2]) António Soares Barbosa, *Discurso Sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Philosophia*, p. 17.
([3]) Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. III, Carta XI, p. 256.
([4]) Frei Manuel do Cenáculo, *Cuidados Literários*, p. 166.
([5]) António Nunes Ribeiro Sanches, *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, p. 329.

Arnauld, a *Lógica ou Arte de Pensar* (1662), a bem conhecida *Lógica de Port-Royal*, mas não deixava de representar a continuidade de uma problemática já estabelecida pelos dialécticos do Renascimento.

A lógica era uma arte e não uma ciência, pois visava a arte de bem conduzir a razão «tant pour s'instruire soi-même que pour instruire les autres. Cet art consiste dans les réflexions que les hommes ont fait sur les quatres principales opérations de leur esprit, concevoir, juger, raisonner et ordoner» (1), não sendo difícil constatar que esta é uma das obras fundamentais na qual os nossos iluministas se basearam para definir o conceito de método que utilizam nos seus textos (2).

A assunção desta dimensão pedagogista do conceito de método, diluído num conceito lógico de ordem ou *dispositio*, determinava, como dissemos, o entendimento da lógica não como ciência especulativa mas como uma disciplina eminentemente prática, ou seja, como diz Teodoro de Almeida, uma disciplina «cujos ditames se possam executar por via de direcção» (3).

Associada a esta consideração da lógica estava, por outro lado, a confiança crescente na lógica natural, quer dizer, nas capacidades ou faculdades inatas da razão para discorrer com acerto.

Aqui reside o significado essencial do conceito de natureza quando adjectiva o método, pugnando por uma maior simplicidade da lógica e do seu ensino. Aqui residem também as razões das constantes críticas de Verney à doutrina do silogismo, preferindo fazer profissão de fé nas capacidades inatas da razão, ao proclamar que tal doutrina «não é de grande socorro à razão, muito mais porque a alma pode conhecer e conhece muito mais facilmente por si mesma a conexão das partes do que nenhum silogismo», e isto porque, continua Verney, «a nossa mente tem de sua natureza a capacidade de conhecer a conexão destas ideias e pô-las em boa ordem, e tirar delas conclusões justas, sem que para isso a preparem com artifício algum».

À natureza, com os seus atributos fundamentais de simplicidade e ordem, opõe-se o artifício, quase pejorativamente considerado. Noutro texto seu, Verney volta a pugnar pela simplificação da lógica e do seu ensino para exaltar as capacidades da natureza racional do homem: «Conhece mais facilmente o juízo a cone-

(1) Nicole et Arnauld, *La Logique ou L'Art de Penser*, Paris-Lyon, 1662, parte I, p. 27.

(2) «On peut appeler généralement méthode l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la vérité quand nous l'ignorons ou pour la prouver aux autres quand nous la connaissons déjà. Ainsi il y a deux sortes de méthode; l'une pour découvrir la vérité, qu'on appelle analyse ou méthode de résolution, et qu'on peut aussi appeler méthode d'invention; et l'autre pour la faire entendre aux autres quand on l'a trouvée, qu'on appelle synthése ou méthode de composition, et qu'on peut aussi appeler méthode de doctrine.» *La Logique ou l'Art de Penser*, parte IV, cap. II, p. 335.

(3) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. VII, p. 215.

xão de muitas ideias todas as vezes que estão postas em ordem natural, do que reduzindo-as às embrulhadas do silogismo, como a experiência todos os dias ensina.» (1)

Esta mesma confiança na natureza, na razão natural e no método natural, comportava ainda uma tese de amplo significado antropológico, que é também resultado da emergência da antropologia positiva e do alargamento do espaço da humanidade. De facto, um dos aspectos que contribuirá para a crescente confiança na lógica natural reside na constituição de uma base de observação empírica, tão ao gosto do sensismo, nos povos do Novo Mundo, e no reconhecimento da capacidade destes para utilizarem as capacidades ou faculdades inatas da razão.

Assim se compreende a insistência de Verney ao afirmar que a possibilidade de prescindir do longo e moroso ensino da doutrina do silogismo não se refere apenas aos homens «de boa educação», «pois quem quiser considerar a maior parte da África e da América, achará homens que discorrem tão subtilmente como os nossos europeus, sem saberem reduzir um argumento à forma [...]. Já eu disse a Vossa Paternidade, em outra parte, que me têm feito muitas vezes mais força as razões de muitos rústicos, do que alguns lógicos e oradores de profissão» (2).

Por que elaborar então um tratado sobre a lógica se a natureza por si só parece capaz de nos conduzir a bom porto? A resposta está em que a confiança expressa na natureza não pode ser absoluta, porque, como diz ainda Verney, «o pecado de Adão nos trouxe o castigo de sermos sujeitos ao engano», e a natureza humana de que agora se fala é uma natureza decaída. Assim, as limitações à esfera da nossa perspicácia e o facto de estarmos mais sujeitos a conhecer mal, mais não são do que uma pena decorrente do pecado e da queda. No entanto, remata o Barbadinho, «a alma é a mesma que era ao princípio, foi criada para conhecer a verdade e ficou-lhe sempre a propensão para ela» (3). Por isso, poderá sempre apelar-se à natureza como princípio e fundamento, e a necessidade dos preceitos «artificiais» da lógica, como disciplina, é o resultado dessa possibilidade, inerente ao homem, de se «desviar» da natureza, mediante o que designa como a «rebeldia do corpo, que com dificuldade se sujeita aos ditames da alma» (4).

Destarte, a finalidade da lógica artificial é, como sugestivamente escreve, «desviar as causas que nos enganam e fazem julgar mal. Para fazer isso, é necessário examinar os modos com que a alma conhece e os meios de que se serve para explicar» (5).

(1) Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. III, Carta VIII, p. 62.
(2) *Ibidem*, p. 57.
(3) *Ibidem*, p. 81.
(4) *Ibidem*.
(5) *Ibidem*.

Cabe à lógica desviar tudo o que ofusca e encobre a natureza, o que é dizer, aperfeiçoar a natureza humana decaída, do ponto de vista da sua capacidade para conhecer. O modo de o fazer consiste, como vimos, em examinar ou observar, no quadro do sensismo imperante, as faculdades do entendimento e o modo como operam. Mas é bem significativo o facto de Verney sublinhar a importância da observação dos modos de que a alma se serve para «explicar».

Como de imediato se antevê, trata-se de uma manifestação da importância do pedagogismo, onde o conceito de método se insere. A sua afirmação pressupõe a admissibilidade da existência de uma «ordem natural», relativa ao encadeamento e à disposição das ideias e dos argumentos, sempre que se trata de comunicar ou explicar algo, quer dizer, de pôr em comum uma doutrina ou uma verdade, na condição de que esta se não reduza a uma simples proposição.

Verney, à semelhança dos teóricos das Luzes, entende aí a natureza como um espaço de pureza, uma região originária e fundamental que não depende da opinião ou da convenção arbitrária dos homens. Assim, a tarefa da lógica artificial é a de destapar o véu que a cobre, por isso que, após o pecado, ela se nos apresenta mais obscurecida e enfraquecida, não deixando, no entanto, de ser a mesma, do ponto de vista da sua essência.

Assim, a luta pela simplificação da lógica deve considerar-se como um dos aspectos mais significativos da situação desta disciplina na segunda metade do nosso século XVIII, não podendo obviamente deixar de ser assunto de polémica. Basta para tanto ler o *Retrato de Mortecor,* onde o seu autor, o jesuíta António Francisco, acusa a lógica de Verney de ser uma «lógica natural», servindo apenas «para que uma mulher rústica, convalescente de uma grande enfermidade, unindo estas diferentes ideias: nordeste, chuva, humidade, frio, perigo de morte, tire por consequência que não há de sair de casa em dia de nordeste» [1].

A crítica não deixa de ser elementar e só justificável pelo carácter público que a polémica já adquirira. Mas Verney responde-lhe assim mesmo, a coberto de estranhíssimo pseudónimo, no *Parecer do Doutor Apolonio Philosumo,* não aceitando a tentativa de conduzir ao ridículo a sua empresa. A confiança na natureza não anulava por si só a necessidade da lógica artificial, «porque o Barbadinho, em trinta parágrafos, expõe as melhores regras da lógica artificial que ele inculca [...]. O Barbadinho em nenhuma parte condena todas as regras da lógica e muito menos as que ele deu; reprova sim a fonte de Aristóteles e a forma silogística e outras

(1) *Retrato de Mortecor que em Romance quer dizer Noticia Conjectural das Principais Qualidades do Autor de Huns papeis que aqui andão, mas que não correm, com o título de Verdadeiro Método de Estudar,* Lisboa, 1949, *op. cit.*, p. 58.

arengas de que se fala no tal lugar: não da lógica absolutamente, que antecipadamente louvou» ([1]).

Também no *De Re Metaphysica*, em tom menos polémico e mais sereno, Verney identificara a prioridade da lógica natural sobre a lógica artificial, proclamando: «O que, pois, junta ou traz de novo a arte lógica? Põe em ordem, com felicidade, aqueles preceitos da natureza que aprendemos sem mestre, para alcançar a verdade; recolhe e interpreta para que aquilo que algumas vezes fazemos não pensando, compreendamos, prudentes, pensando [...]. Por isso, os filósofos modernos dizem que o homem pode alcançar a verdade sem a arte silogística que é ensinada nas escolas e cultiva, minuciosamente, os modos, as figuras e outras coisas, mas não, todavia, sem aquela arte silogística da natureza, ou seja, sem aquela razão de que fazem uso em toda a parte quer os doutos, quer os ignorantes, e que nas razões especiais que persuadem e concluem bem, a natureza existe de tal maneira que delas, por nenhum modo, pode ser separada.» ([2])

Neste contexto, a principal função da arte lógica é tornar mais regular o uso de algo que já existe, de que emerge, afinal, a sua função metódica, sendo muito insistentes os textos dos nossos teóricos das Luzes que impõem esta confiança na lógica natural, na razão natural e no método, como vias por si sós capazes de nos conduzirem ao conhecimento da verdade, quando a não conhecemos, e para a sua exposição, quando a possuímos.

Vejamos desta feita o exemplo de Frei Manuel do Cenáculo que, se em 1753, nas suas *Conclusiones* sobre lógica, retirara o método do objecto formal da lógica, já em 1791, nos *Cuidados Literarios*, desfere um ataque violento contra a doutrina do silogismo, tornada símbolo do abuso da lógica artifical e da prolixidade «inútil» da lógica escolástica, transformando-se os preceitos desta disciplina «não em cânones de bem pensar, mas em combinações de gastar tempo». Por esta razão, condena Cenáculo «a teimosia em combinar vozes e fabricar-lhe nova região intelectual que as acomode e onde elas só consigo sejam entendidas, ficando por espaço, pode ser que sem medida, separada e distante das coisas a que há de servir» ([3]).

A preocupação de Cenáculo é a mesma que encontrámos em Verney, como a que também expressa Manuel de Azevedo Fortes: a lógica exprime uma capacidade natural, mostrando-se o homem capaz de concluir com correcção se forem desviados os obstáculos que obstam ao livre exercício das suas faculdades. Daí, pois, a importância do «método natural».

([1]) Luís António Verney, *Parecer...*, p. 67.
([2]) Idem, *De Re Metaphysica*, Liber Quartus, cap. XVII, p. 3.
([3]) Frei Manuel do Cenáculo, *Cuidados Literarios*, Lisboa, 1791, p. 92.

3. Do Humanismo ao Iluminismo: as raízes do conceito de método

Da análise dos textos sobre o método escritos na segunda metade do século XVIII, evidencia-se a referência particularmente vincada à dinâmica que emanava da dialéctica renascentista, com especial destaque para as obras de Filipe Melanchton e de Pedro Ramo, nas quais devemos considerar a génese do conceito de método, independentemente dos posteriores desenvolvimentos que o mesmo conhecerá.

Mais de um século antes da publicação da chamada *Lógica de Port-Royal*, as discussões e reflexões em torno do método conheceram uma projecção digna de análise. Naturalmente que, uma tal preocupação dependia, tal como no século XVIII, da intenção de reorganizar os estudos e as práticas docentes, aspecto que percorreu parte considerável dos textos dos humanistas do século XVI.

A necessidade de instaurar uma nova *via docendi* e de elaborar uma metodologia adequada às disciplinas do saber verdadeiro conta-se, sem dúvida, entre o projecto de reforma corporizado pelo humanismo renascentista, pois a par da formação «literária» e «humana», urgia definir um critério lógico para estruturar o saber, em oposição consciente à suposta insanidade da dialéctica escolástica (1).

Esse projecto de reforma da educação e do ensino revestiu-se de um sentido prático e concreto, razão por que, desde muito cedo, começaram a ser redigidos numerosos tratados, estabelecendo e definindo modos ou métodos de ensino. Sem que esta deixasse, afinal, de constituir uma questão perene do estatuto da docência, o facto é que, parafraseando W. Gilbert, «estas considerações teóricas a respeito do método de ensinar apenas assumem proeminência na Europa quando os humanistas, no seu combate contra a *disputatio*, iniciaram a elaboração dos seus próprios programas de ensino» (2).

Tais preocupações começaram por ser mais sensíveis entre os mestres italianos, traduzidas na redacção de pequenos tratados pedagógicos, elaborados sob critérios de simplicidade, com marcada influência dos procedimentos da retórica clássica.

A partir de então, ou seja, desde finais do século XV, o número de disciplinas e de temas escolares «postos em ordem», ou «reduzidos a arte», tornou-se verdadeiramente elevado. Os termos *ordo* e *methodus* invadem, a partir de então, os títulos e subtítulos dos tratados da época, indicando que uma determinada obra foi elaborada de uma determinada maneira ou de acordo com um certo método, co-

(1) Veja-se, a propósito, Gabriel Gonzáles, *Dialéctica Escolástica y Lógica Humanista*, Salamanca, 1987, p. 399.

(2) W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, Londres, 1963, p. 68.

meçando a discernir-se aqui o reflexo do descontentamento dos humanistas perante um método de apresentação dos conteúdos de ensino no qual se não vislumbrasse uma ordem clara nem um esquema de controlo seguro ([1]).

Esta proliferação de discursos sobre o método será apoiada numa série restrita de termos, amplamente difundidos. Assim, a *methodus*, encontrava-se ligada a série:

via, ratio, modus, forma, ordo, dispositio (para o caso dos substantivos);
recta, certa, brevis, compendiaria (para o caso dos adjectivos);
dirigere, aperire, progridere, invenire (para o caso dos verbos) ([2]).

A importância deste tema entre os pedagogos do Renascimento, tal como entre os pedagogos do século XVIII, deverá ser entendida no quadro de uma oposição activa ao panorama escolar anterior, convertendo-se o tema da ordem ou *methodus* numa arma privilegiada de combate contra a *disputatio*.

O método de que então se fala não é o método de pesquisa científica, mas uma ordem de disposição das ideias na mente, assumindo o seu significado tradicional de «arte» ([3]), e sublinhando insistentemente os atributos da facilidade e da rapidez da aprendizagem. Como de novo refere W. Gilbert, «a ênfase atribuída à rapidez e eficácia permite conferir ao conceito renascentista de método — pelo menos na sua acepção "artística" —, um lugar à parte, distinguindo-o do antigo conceito» ([4]).

Não constituindo de facto um tema inteiramente desconhecido entre os pedagogos medievais, a ideia de que o método fornece o caminho mais curto e mais rápido para a aprendizagem de uma doutrina aparece como crucial no período renascentista. A insistência nestes atributos far-se-á mediante a definição de uma *ordo, dispositio* ou *methodus*, tratada com progressiva sistematicidade, sobressaindo a concepção de um método como conjunto de preceitos, definidos aprioristicamente, e, por isso, independentes da matéria a que se aplicam. Por outro

([1]) «Not only the words methodus, order and ratio appear as nouns in the nominative case in titles of textbooks, but they also appear in the subtitles, stating that a grammar, for instance, had been written «in a certain manner» or «by a certain method». Here we begin to discern a reflection of humanist dissatisfaction with the method of presentation of the traditional disciplines, in which there was no clear order or controlling scheme.» W. Gilbert, *op. cit.*, p. 69.

([2]) Veja-se Jean Marie Pousser, «La distinction de la "ratio" et de la "methodus" dans le *Novum Organon* et ses prolongements dans la rationalisme cartésien», in *Francis Bacon. Terminologia e Fortuna nel XVII Secolo*, a cura di Maria Fattori, Roma, 1984, p. 202.

([3]) «Methodus was held to be a "short form of art" by renaissance etymologists, and it is this meaning which is reflected in its use in the titles of textbooks. Now the concept of an art upon which almost all writers learned for support was the stoic idea of an art as a «system of precepts exercised together toward some end useful in life".» W. Gilbert, *op. cit.*, p. 70.

([4]) *Ibidem*, p. 66.

lado, insistir-se-á também no facto de tais preceitos se destinarem a alcançar «finalidades úteis na vida», numa via de pragmatismo crescente, que veremos assumida, em toda a sua pujança, pelos pedagogos das Luzes no século XVIII.

De facto, articulando este propósito entre os humanistas do século XVI e os iluministas do século XVIII, podemos começar por referir a crítica de humanistas como Juan Luis Vives, no *De Disciplinis* [1], à lógica escolástica, nomeadamente à teoria da *suppositio* de Pedro Hispano [2]. Em contrapartida, a dialéctica de Vives tornar-se-á estranha ao conceito escolástico de «língua científica», embora seja sensível à distinção entre a «linguagem culta» e a «linguagem ordinária». A língua não é, em si própria, objecto de consideração «científica», cabendo agora à dialéctica a função de fornecer os elementos normativos necessários para a elaboração de uma argumentação adequada, com vista à obtenção do assentimento.

Com esse fim, a dialéctica renascentista comportava dois momentos fundamentais, um «inventivo» (a «descoberta» dos argumentos em articulação com a teoria dos «lugares» formulada pela lógica tópica), e outro organizativo, no qual se insere a questão da ordem e da disposição dos argumentos, constituindo, ao fim ao cabo, o problema do método. A esta dialéctica assistirá, então, uma finalidade vincadamente prática, com expressão privilegiada ao nível da reforma do ensino, não esquecendo, portanto, a necessidade da sua relação com o mundo da experiência humana.

Precisando melhor os termos *inventio* e *dispositio*, diremos que àquela primeira parte da dialéctica cabia a «descoberta» dos argumentos, por referência à noção lógica de «lugar», definido como «sede dos argumentos». Deve notar-se a este respeito que a noção de «descoberta» não possui o mesmo significado que lhe atribuímos na linguagem ordinária, pois não comporta necessariamente um sentido de inovação mas sim o de encontrar, na massa confusa dos argumentos já disponíveis, aqueles que melhor se coadunam com a resolução do problema em causa. Trata-se de uma investigação e de uma procura «através dos lugares do espaço mental» dos melhores argumentos para a resolução dos problemas e questões, investigação essa que não está tanto interessada na descoberta de verdades metafísicas ou científicas mas sim num esforço de clarificação do que é confuso e problemático no âmbito do processo de argumentação.

Esta era a parte propriamente «inventiva» da dialéctica, a que deveria seguir-se uma segunda parte, ligada à disposição ou colocação dos argumentos «inventados», procedimento no qual radica a origem do conceito iluminista de método.

[1] Juan Luis Vives, *De Disciplinis*, in *Obras Completas de Juan Luis Vives*, tomo segundo, edição de Lourenço Riber, Madrid, 1948.

[2] Sobre a teoria da *suppositio* em Pedro Hispano, veja-se o respectivo capítulo no primeiro volume desta obra.

A dialéctica é uma *«ars bene disserendi»*, como a definiu Pedro Ramo, o que acentua o seu perfil argumentativo e a sua finalidade pedagógica, distanciando-se da *disputatio* dos escolásticos, naquilo em que esta era entendida como mero exercício de habilidade formal, distante daquilo a que tanto Pedro Ramo, no século XVI, como Frei Manuel do Cenáculo, no século XVIII chamarão a «clareza socrática» ([1]).

Nestes termos, a dialéctica humanista terá, no dizer de Cesar Vasoli, «uma muito precisa dimensão ordenadora e metódica, fazendo, em suma, dos procedimentos metódicos, os instrumentos simples e funcionais sobre os quais deveria ser fundada a reforma geral da escola e do saber» ([2]).

Como marco inicial deste propósito reformador entre os humanistas do Renascimento devemos assinalar a obra de Rodolfo Agrícola, a qual consubstancia «a primeira tentativa sistemática para captar, na sua directa actualidade, os ritmos e as formas do pensamento, de delinear os processos lógicos através da experiência viva do discurso» ([3]).

No entanto, será com Filipe Melanchton que a questão do método assume, no século XVI, foros de sistematicidade e de tratamento autónomo nas obras sobre a dialéctica. Educador e professor, Melanchton atribuiu à dialéctica a missão de fornecer um conjunto de preceitos e regras capaz de delimitar a via mais clara e eficaz para a transmissão dos conteúdos de ensino, de acordo com um plano orgânico.

Procurando restaurar a «luz natural da razão», Melanchton escreveu sob acentuada influência de Rodolfo Agrícola, mas foi levado a salientar com mais pormenor a dimensão metódica da dialéctica, à luz de uma relação directa entre método e ensino.

A designação de «método erotemático» que nos surge por várias vezes e em termos elogiosos nos textos da reforma pombalina da Universidade de Coimbra remonta directamente ao título da obra de Filipe Melanchton, a *Erotemata Dialectices* ([4]), onde o objecto desta disciplina é definido como *«recte, ordine et perspicuè docere»*.

Foi aliás nesta obra de Melanchton que pela primeira vez se incluiu, num tratado sobre a dialéctica, uma secção autónoma dedicada ao tema do método. Em

([1]) Veja-se, a este respeito, a obra de R. Hooykas, *Humanisme, Science et Rèforme. Pierre de la Ramée*, Leyden, 1958, p. 190, bem como os *Cuidados Literarios*, de Frei Manuel do Cenáculo, Lisboa, 1791, p. 99.

([2]) Cesare Vasoli, *La Dialettica et la Retorica dell'Umanesimo. «Invenzione» e «Metodo» nella Cultura del XV e XVI secolo*, Milão, 1968, p. 36.

([3]) *Ibidem*, p. 167.

([4]) Philippo Melanchton, *Erotemata Dialectices, Continenta Fere Integram Artem, Ita Scripta* (1551), utilizamos a edição de Lipsiae, 1594.

todo o caso, importa referir que o termo *methodus* não era desconhecido até então, mas, dado que estava associado a um certo barbarismo pelos puristas do latim, não o encontraremos nem em Lourenço Valla nem em Rodolfo Agrícola, razão por que cabe a Melanchton o mérito histórico de haver reintroduzido um termo destinado a tão grande fortuna nos dois séculos seguintes, razão por que reproduzimos o texto em causa:

«Tal como já referi, na primeira parte, método significa uma via direita e curta, razão por que às dialécticas aplicaram este termo à ordem da explicação: aqui, método significa uma via direita ou ordem de pesquisa e da explicação, seja de simples questões, seja de proposições.» (1)

Para Melanchton o método surge associado a uma via recta e compendiária «*rectam et compendiariam via*», aqui residindo igualmente a origem da designação «método compendiário», tão sublinhada pelos textos da reforma pombalina da Universidade de Coimbra. De facto, o termo «compendiário» sublinha exactamente a ideia de um caminho mais curto, e por isso mais breve, adaptando-se privilegiadamente ao registo histórico-descritivo.

Para além de Melanchton, será Pedro Ramo, no século XVI, o segundo autor que, a meu ver, mais influenciou os discursos setecentistas sobre o método, pois, também ele, nos seus diversos textos sobre a dialéctica, se refere insistentemente ao método como conceito de ordem, em contexto pedagogista, devendo-se-lhe também a utilização da noção de natureza para adjectivar o método, pois que a dialéctica tinha por missão definir, pelas suas regras e preceitos, o verdadeiro e natural uso da razão.

Para Pedro Ramo, a dialéctica não pode ser considerada como uma invenção do Estagirita, pois que antes desta se constituir em corpo de doutrina, ou antes de ser «arte», é uma operação normal da mente humana, na qual Deus escreveu com caracteres eternos.

Destarte, para Ramo, a primeira dialéctica é a «dialéctica natural», a qual se identifica com a razão e que por isso é própria do homem e nasce com ele, adquirindo também um sentido de princípio universal e intrínseco de actividade e de dinamismo.

Assim, por se referir a um princípio intrínseco de actividade, ela supõe uma ordem, que, por isso, se dirá «natural», sendo o papel da «arte» ou da dialéctica artificial imitar a dialéctica natural. O dialéctico deverá ser um diligente observador da natureza racional do homem, compondo a sua arte com um conjunto de caracteres que imitem aqueles primeiros princípios, universais e eternos.

A «arte» deve pois ser o ensinamento e exposição, clara e simples, das leis universais e eternas da natureza racional. Nestes termos, o artifício pode e deve

(1) *Ibidem*, p. 24.

entender-se como um natural continuado por outros meios e não como uma multidão prolixa de regras, e a dialéctica, comportando a sua tríplice dimensão de natureza, arte e exercício, depende afinal da aplicação de todas as suas forças na observação da natureza racional e do modo como ela actua.

No entanto, a base de observação por ele eleita não é a mesma que encontrámos em Verney, que não teve pejo em apontar o exemplo dos africanos, dos ameríndios ou dos rústicos. Pedro Ramo era um humanista do Renascimento, e, por isso, convida-nos a estudar apenas o exemplo dos homens de elite da Antiguidade clássica, os grandes poetas e oradores do classicismo, pois eram eles que nos davam esse espelho fiel da natureza ([1]).

Eles eram os conselheiros através dos quais a natureza nos ensinava: primeiro, a «inventar» os argumentos; depois, a dispô-los com ordem ou método.

As primeiras referências de Ramo ao conceito de método remontam à edição de 1546 da *Dialectici Comentarii Tres*, onde lhe dedica um capítulo específico, no final do segundo comentário, destinado a ilustrar a teoria da *dispositio*.

Uma tal situação, no plano geral da obra, não era obviamente indiferente, pois denuncia a sua articulação com a questão da disposição dos argumentos com vista à transmissão de conteúdos de ensino: o método é, assim, «*multorum et variarum argumentorum dispositio*», comportando duas dimensões: «*ea duplex est, altera doctrinae, altera prudentiae*», definindo o método de doutrina como o mais apropriado para ensinar: «*methodus igitur doctrinae est dispositio rerum variarum ab universis et generalibus principiis ad subjectas et singularis partes deductarum, per quam tota res facilius doceri, perspique possuit*» ([2]).

Pelo conteúdo da definição, fácil é verificar que é a mesma que os pedagogos das Luzes utilizam para definir o método sintético, a que também por vezes chamam método de doutrina, ou método natural, embora devamos assinalar uma diferença substancial de contexto: Pedro Ramo foi um defensor do platonismo, e o seu método foi antiempírico por excelência, pois o mais alto grau de universalidade corresponde ao mais elevado grau de verdade ou de evidência inteligível. O ponto de partida do conhecimento não é a investigação empírica mas os princípios universais e evidentes, numa lei de propagação descendente da luz.

Já o «método de prudência» em Ramo, revela a sua permeabilidade à retórica ciceroniana, pois se refere à necessidade de adaptação das regras universais do método de doutrina à variedade das circunstâncias e dos auditórios.

([1]) *Petri Rami Veromandui Dialectices Institutiones...*, Basileia, 1543, Livro II, cap. XIX: «Illustratione per exempla poetarum, oratorum, historicorum.»

([2]) *Petrus Ramus, Instituitionum Dialecticarum libri tres* (1546), utilizámos a edição de 1554, Lib. II, p. 278.

Outro passo importante em Pedro Ramo, é a substituição da designação «método de doutrina», que utiliza na edição da sua *Dialéctica* de 1546, pela noção de «método de natureza», utilizada na edição de 1555: «Methode est de nature ou de prudence [...]. Methode de nature est par laquelle ce qui est de tous et absolument plus évident et plus notoire est proposé.» (1)

Esta modificação, que julgamos ser a origem mais consistente da designação «método de natureza» utilizada no léxico pedagógico das Luzes, nada tinha de surpreendente, pois era expressão da confiança anteriormente proclamada na dialéctica natural.

A partir daqui, verifica-se uma interessante evolução, nomeadamente quando, com a emergência do averroísmo paduano, G. Zabarella distingue as noções de ordem e método, reservando a primeira para o domínio da exposição doutrinal, e a segunda para a investigação e aquisição de novos conhecimentos, separando assim o *methodus* da dialéctica e a *ratio* científica, aspecto em que será seguido por Francis Bacon, no *De Dignitate et Augmentis Scientiarum.*

Na realidade Bacon, a propósito da «inventio», sublinha a existência de duas espécies distintas: «A invenção dos argumentos não constitui propriamente uma invenção, porque inventar é descobrir coisas desconhecidas e não apenas receber ou relembrar aquilo que é conhecido» (2).

Este era um dos aspectos do conflito entre os homens de ciência e a *ratio* dos humanistas, que veremos entre nós protagonizado por Francisco Sanches. Para os homens de ciência, a invenção dos argumentos mais não era do que uma operação da memória, cuja finalidade era extrair, com relativa destreza, da massa dos conhecimentos já existentes, os argumentos mais apropriados para a resolução de problemas e questões. Por isso, como sublinha Francis Bacon, se o dialéctico não possuir um completo conhecimento do assunto, os «lugares» a que recorre a «*inventio*» de nada servirão.

Mais interessante, no entanto, é o modo como Bacon, depois de sublinhar a esterilidade do método dialéctico na progressão do conhecimento científico, e depois, também, de definir esse método, no aforismo 86 do *Novum Organon,* como uma ordem artificial, graças à qual os saberes adquiridos recebem uma aparência de completude, acusa-o, no aforismo 82 da mesma obra, de constituir uma instituição destinada à «administração e polícia das doutrinas», no quadro do que chama «uma lógica professoral».

De facto, quem ler as insistentes preocupações dos teóricos pombalinos perante a questão do método, verificará que elas se alçam sobretudo contra os perigos

(1) *Dialectique de Pierre da La Ramée* (1555). Utilizámos a reprodução *fac-símile,* ed. Slatkine Reprints, Génève, 1972, p. 128.

(2) Francis Bacon, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum, libri novem,* Livro V, cap. III.

da prolixidade, da dúvida e da incerteza, sendo o método eleito em veículo privilegiado para controlar o magistério do discurso, de acordo com o estado de espírito do absolutismo imperante, que por isso mesmo o associa à universalidade e evidência das regras geométricas.

4. O método «natural» e a ordem geométrica

Uma das consequências da revolução epistemológica do século XVII foi a conversão da matemática e da geometria em protótipo de inteligibilidade do real, associando-lhe o estatuto de modelo de ordem e simplicidade, em estreita articulação com o delinear de uma técnica didáctica, naquele sentido em que os procedimentos matemáticos e geométricos permitiram não apenas racionalizar a natureza física mas também formular um protótipo de organização coerente do pensamento.

Não deve pois estranhar-se que o designado «método geométrico» pudesse ser facilmente identificado com um «método natural». Nos textos pedagógicos da reforma pombalina, esta eleição da matemática e da geometria encontrava ainda forte apoio na expressão bíblica (*Sapiência*, II, 21) segundo o qual o mundo fora criado por Deus «em número, peso e medida», argumento utilizado pelos autores dos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, como já vimos em ponto anterior, mas insistentemente utilizado pela globalidade dos nossos teóricos das Luzes. É o caso de Manuel de Azevedo Fortes, quando refere que «não pode negar-se que a arquitectura do universo consiste em certa proporção harmónica dos corpos que o Autor da natureza criou em número, peso e medida, a saber, segundo as leis da geometria, da aritmética e da estática» (1).

Neste âmbito, a matemática e a geometria tenderão a ser encaradas sob dois pontos de vista complementares: um doutrinário e outro metodológico, distinção que veremos acentuada no texto dos *Estatutos da Universidade*, quando se refere que «têm as matemáticas uma perfeição tão indisputável entre todos os conhecimentos naturais, assim na exactidão luminosa do seu método, como na sublime e admirável especulação das suas doutrinas [...]. Porque elas não somente encaminham ao seu objecto por uma estrada de luzes, desde os primeiros axiomas até aos teoremas mais sublimes e recônditos; mas também iluminam superiormente os entendimentos no estudo de quaisquer outras disciplinas, mostrando-lhe praticado o exemplo mais perfeito de tratar uma matéria com ordem, precisão, solidez e encadeamento fechado de umas verdades com outras, inspirando-lhe o gosto e o discernimento

(1) Manuel de Azevedo Fortes, *Lógica Racional, Geométrica e Analítica*, Lisboa, 1744, Antilóquio.

necessário para distinguir o sólido do frívolo, o real do aparente; a demonstração do paralogismo e participando-lhe uma exactidão conforme ao espírito geométrico, qualidade rara e preciosa, sem a qual não podem conservar-se nem fazer progresso algum os conhecimentos naturais do homem, em qualquer objecto que seja» ([1]). Também por isso, um dos motivos anunciados para o estabelecimento do curso de Matemática era, entre outros, o de que a matemática pudesse «servir de modelo e exemplar de exactidão» que todos os mestres devem procurar nas respectivas disciplinas, seja em que área do saber for.

Em todo o caso, o léxico utilizado, nomeadamente o que se refere à «ordem e encadeamento fechado», não deixa de fazer lembrar a prevenção de Francis Bacon, que quase nos permite encarar o método geométrico como a lógica do estado absoluto transmitida às instituições de ensino.

A definição mais cabal do método geométrico, entendido neste sentido e identificado com a noção de «ordem da natureza», surge-nos mais uma vez no texto dos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, servindo a ideia de natureza para lhe conferir um estatuto de necessidade e de universalidade. O texto em causa é porventura excessivamente grande para uma citação, mas como se trata de um texto modelar, arriscamos a sua transcrição:

Para mais se facilitar o estudo das ciências e nelas se poderem fazer mais vantajosos progressos, não há cousa que mais possa concorrer do que a disposição e distribuição das mesmas ciências e de todas as suas partes, por uma ordem e método que primeiro se ensinem e aprendam as que preparam e dão luz para a inteligência das outras, e nelas se não passe jamais de umas proposições para as outras sem que as precedentes se tenham provado e demonstrado, com a maior evidência de que elas forem susceptíveis, conforme a sua natureza e princípios. Estas são as duas leis substanciais do Método Demonstrativo que, por ser incontestavelmente o mais conforme à admirável ordem da natureza, o mais pronto para dar a conhecer as verdades pelas suas causas, para produzir as ciências nos entendimentos humanos e para gerar neles o espírito de exactidão e de ordem que mais amam as letras, se chama também natural e científico. Este método será pois o que inviolavelmente se deve adoptar e seguir no ensino da Teologia, de todas as ciências e de cada uma das partes de que ela se compõe, para poderem as suas lições ser mais frutuosas. Nele lograrão os discípulos as utilidades fundamentais e mais importantes do método geométrico ou matemático, cuja substância consiste também no uso contínuo e perpétuo das sobreditas duas leis. ([2])

Nestas referências ao método pode desde logo notar-se a intertextualidade com as regras do método definidas por Descartes; simplesmente, por tudo o que acima dissemos, não se trata aqui de um prolongamento do ontologismo das

([1]) *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), Livro III, parte II, p. 142.
([2]) *Ibidem*, Livro I, tit. III, cap. I, p. 23.

ideias claras e distintas mas tão-só de uma adaptação da forma e do respectivo encadeamento lógico à transmissão das ideias e dos conhecimentos já adquiridos. Estamos a falar de procedimentos de recepção do saber, de esclarecimento do espírito dos discípulos, e não de procedimentos de geração ou produção do saber. Trata-se, como dizem os autores da *Lógica de Port-Royal,* de delinear, através do método geométrico, «la manière la plus naturelle de faire entrer la vérité dans l'esprit» ([1]).

De facto, para Pedro Ramo, Descartes, Espinosa ou mesmo Wolf, o método possui um sentido ontológico, que o distancia da função instrumental com que é assumido no quadro do sensismo imperante na filosofia das Luzes. Para os defensores do racionalismo metafísico do século XVII, bem como no sistema de Christian Wolf, no século XVIII, o método não é exterior aos seus próprios sistemas, no sentido em que estes de modo algum poderiam ser compreendidos sem esse método específico. O método, para esses autores, não é uma técnica mental, é antes, como escreveu Julián Marias, «la convición de que la razón — la razón tal como se entiende en el siglo XVII, esto es, las ideas claras e distintas — es el órgano que apreende sin más la realidad» ([2]).

Um dos mais esclarecedores exemplos destas divergências entre o sentido técnico do método geométrico nos sensistas do século XVIII e o sentido ontológico do mesmo é o de Verney, no *De Re Logica,* quando desfere uma crítica contundente aos que como Leibniz e Tschirnauss se «prenderam demasiado com os estudos matemáticos», revelando uma «estima excessiva» por aquela disciplina que os conduziu para planos «contrários à experiência» ([3]).

Outro exemplo não menos importante é a crítica desferida por Frei Manuel do Cenáculo a Espinosa e aos perigos dessa concepção ontológica da geometria que o conduzira a um inveterado panteísmo. Por isso, sente a necessidade de separar a geometria e o método, entendido nesse sentido ontológico, do método geométrico, entendido como simples instrumento ou técnica mental: «Gostada esta maneira de exercitar o espírito e, por isso, posta em costume, quiseram muitos sábios empregá-la em objectos de outra sublimidade, em coisas divinas, com axiomas e postulados arbitrários: eis aqui a matriz por que há desgostado muita gente erudita da geometria [...] Mas se há geometria que, mal aplicada, tem ofendido coisas sagradas, também assim fica decidida a necessidade dela para trazer à razão, pelo método geométrico, todos os que nela se perdem» ([4]). Ou seja, a geometria não é chamada a constituir a verdade da teologia e muito

([1]) Nicole et Arnauld, *La Logique ou l'Art de Penser,* 1662, parte IV, cap. X, p. 373.
([2]) Julián Marías, Prefácio ao *Discurso de Metafísica,* de Leibniz, Madrid, 1942, p. 43.
([3]) Luís António Verney, *De Re Logica,* 1791 (1751), Livro I, cap. VII.
([4]) Frei Manuel do Cenáculo, *Cuidados Literarios,* 1791, p. 110.

menos a fundar um sistema, pois se trata, como diz ainda, de um simples «modo de propor verdades».

No mesmo sentido considera Luís António Verney que a teologia moderna não expunha nada que não fosse antigo, simplesmente, «expõe-o por um novo método» ([1]), que considera mais claro, simples e breve.

Passando da teologia para o direito, volta Verney a sublinhar as excelências do método geométrico, entendendo que a principal tarefa no ensino desta disciplina era a de «reduzir as leis à sua ordem natural, como deviam ser dirigidas caso Triboniano e seus companheiros conhecessem aquilo a que nós chamamos método» ([2]), situando, tal como Teodoro de Almeida, a doutrina do método como uma conquista dos modernos e índice fundamental da superioridade dos mesmos.

Considerando agora o texto do *Compêndio Histórico*, a propósito do estudo da Medicina, igualmente se sublinha a importância de estudar os seus conteúdos «por uma ordem natural, direita e seguida», de modo a impedir que o ensino se torne «tumultuoso e vacilante» ([3]).

Esta é também a doutrina de António Soares Barbosa, no seu *Discurso*, onde associa esta ordem geométrica à ordem da natureza, dando-lhe aquele carácter de universalidade e de simplicidade que temos vindo a sublinhar. Para Soares Barbosa, a grande virtude do método é a de fazer trabalhar as nossas faculdades «ordenadamente, empregando-as de sorte que umas ajudem as outras e guardem entre si aquela ordem que a mesma natureza lhes assinou» ([4]).

Enfim, do ponto de vista do conceito de método, reduzido a uma noção lógica de ordem, o que chama a atenção dos pedagogos das Luzes é o «critério» da geometria, traduzido na simplicidade de procedimentos, na firmeza e clareza dos raciocínios, apoiados num pequeno número de regras, no delinear de um caminho discursivo que se considera mais curto e eficaz, uniformizando os procedimentos, condição básica para eliminar a diversidade das conclusões.

Neste sentido, tal como prevenira Bacon no *Novum Organon*, o método é bem a «polícia das doutrinas», impondo à escola a uniformidade, como era desejo expresso do despotismo esclarecido.

A dúvida, a incerteza, a diversidade de interpretações, tudo o que é suposto dever garantir a vitalidade da escola eram expressões pejorativas no léxico da reforma pombalina. O que era fundamental era evitar que os estudantes ficassem à mercê da «variação dos diferentes sistemas» e pugnar para que, «nas escolas dos

([1]) Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. IV, Carta XIV, p. 267.

([2]) *Ibidem*, Carta XIII, pp. 178-179.

([3]) *Compêndio Histórico...* (1771), parte II, cap. II, p. 216.

([4]) António Soares Barbosa, *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Philosophia*, Lisboa, 1776, pp. 62-63.

meus reinos haja sempre a mesma uniformidade» [1], não sendo «livre a cada um idear sistemas diversos e conseguir que se aprovem para uso das escolas», substituindo essa temeridade pelas «lições demonstrativas e científicas», tanto mais necessárias quanto são as mais adequadas à «natureza» das faculdades racionais do homem.

Assim, só por ignorância ou má intenção puderam os homens afastar-se deste método rigoroso, uniforme e universal, ficando impedidos de «examinar a verdade e vê-la nos objectos com a limpeza com que Deus a criou».

Esta ordem da natureza tem, assim, uma conotação de «limpeza» primordial, impondo à escola a metáfora da transparência!

Capítulo Três

Gramática e filosofia

Pedro Calafate

Directamente articulado com o tema do método, ou ordem natural das ideias, encontra-se o tema da ordem natural das palavras que, no século XVIII, deu expressão a intensos debates em torno do ensino da gramática latina, pois que a ordem natural das palavras era considerada, nomeadamente por Verney, como a «parte filosófica da gramática» (1).

A defesa da ordem natural das palavras, que, como tal, era universal e inata, na medida em que participava do inatismo das capacidades racionais, foi defendida nos séculos XVII e XVIII tanto por racionalistas como por sensistas.

Na sua essência e fundamento, a questão residia na defesa de uma conexão das palavras na frase, assente na relação de categorias lógicas universais, ordem que, por isso, merecia a qualificação de «natural», sendo considerada pela *Gramática de Port-Royal* (1660) como a mais excelente forma de expressão, por conciliar o ideal de clareza e inteligibilidade universal com as exigências do estilo e da elegância da expressão linguística.

Historicamente falando, as referências a uma ordem natural das palavras eram uma herança do racionalismo clássico, expressa nomeadamente nas *Instituições* de Quintiliano, quando aborda a questão da *transgressio* ou *hyperbaton* que, constituindo exigência do «ritmo», deve o seu nome à ideia de um desvio ou transgressão de uma «ordem natural das palavras», a que Quintiliano se refere como *rectus ordo*, sinónimo, nos seus textos, de *naturalis ordo* (2). Todavia, Quintiliano não considerava esta ordem «recta» ou «natural» como suficiente ou exclusiva na construção da frase correcta e harmoniosa.

De facto, o autor refere-se a dois tipos de *rectus ordo* ou *naturalis ordo*, no contexto das várias formas ou possibilidades de estabelecer a ligação entre os termos

(1) Luís António Verney, *Grammatica Latina Tratada Por Hum Novo Método Claro e Fácil*, 1785, p. XXV.

(2) Quintiliano, *Instit. Orat.*, Livro VIII, VI, 65.

de uma frase: «Existe também outra espécie de ordem, a qual se pode dizer natural, como, por exemplo, quando falamos do homem e da mulher, do dia e da noite, do alvorecer e do ocaso, preferindo-a à ordem inversa.» ([1])

Esta é uma ordem que respeita quer a sucessão temporal quer a «dignidade» ou «importância». Há, no entanto, outra ordem que pode considerar-se natural, referida, desta feita, à sintaxe: «A obediência estrita à regra que postula que o substantivo deve preceder o verbo, o verbo o advérbio [...] é uma mera extravagância, pois que a ordem inversa pode ser adoptada, obtendo-se igualmente um excelente efeito.» ([2])

De facto, para Quintiliano, a defesa de um respeito escrupuloso desta ordem constitui uma extravagância, não sendo de forma alguma «indecoroso» pervertê-la, em nome das exigências do ritmo e da harmonia. Em todo o caso, Quintiliano reconhece a excelência da frase que se revela capaz de conciliar a ordem natural com aquelas duas exigências: «*Felicissimus tamen sermo est, cui et rectus ordo et apta iunctura et cum his numerus opportune cadens contigit.*» ([3])

Eram estes, com efeito, os três elementos fundamentais que definiam, na retórica da Antiguidade, o problema da disposição das palavras na frase: 1. a ordem, propriamente dita (*rectus ordo* ou *naturalis ordo*); 2. a junção dos sons com vista à harmonia (*iunctura*); 3. a determinação das pausas e cadências (*numerus* ou ritmo).

Para Quintiliano, a composição perfeita exigia, pois, a consideração equilibrada daqueles três elementos, onde se perscrutava a recusa de uma subordinação da gramática e da retórica à lógica.

A questão da ordem natural era apenas uma entre outras possíveis, estando assim longe de alcançar o dramatismo com que se exercerá a sua defesa nos séculos XVII e XVIII, atendendo à primazia crescente da lógica sobre a retórica e sobre a gramática.

De facto, como escreveu Aldo Scaglione, «a Antiguidade fora incomparavelmente mais sensível perante as qualidades musicais do discurso, e muitos retóricos, incluindo Cícero, Dionísio e Quintiliano, estavam de acordo em como a *iunctura* e o *numerus*, a eufonia e o ritmo, estavam em primeiro lugar perante o problema da ordem lógica» ([4]).

Não restam pois dúvidas de que a noção da ordem natural das palavras, nos textos da Antiguidade, tende a referir-se a uma ordem lógica, embora tornada leve pelas exigências do estilo e do ritmo.

([1]) *Ibidem*, Livro IX, IV, 23.

([2]) *Ibidem*, Livro IX, IV, 24.

([3]) *Ibidem*, Livro IX, IV, 27.

([4]) Aldo Scaglione, *The Classical Theory of Composition From its Origins to the Present. A Historical Survey*, Chapel Hill, 1972, p. 85.

Todavia, o racionalismo moderno, aliado ao inatismo das capacidades, reconhecido também por Locke, virá dar um novo alento a esta concepção, entendendo-a, para além do mais, como abarcando por si só o conjunto de possibilidades da frase correcta e, porque natural, simples, clara e elegante. Postulava-se, assim, a tese de um pensamento anterior à linguagem, inerente à razão natural, que, como tal, dita à linguagem as suas próprias leis.

Como dissemos acima, esta tese encontrou defensores tanto entre racionalistas cartesianos como entre os partidários do sensismo de Locke, na medida em que, neste último caso, poderia sustentar-se com a admissão, por parte do filósofo inglês, de uma faculdade de reflexão que supõe existir, tal como a sensação, desde o acto da criação. Neste âmbito, a hipótese que veremos defendida por muitos sensistas, no contexto da sintaxe gramatical, de uma ordem natural válida para todas as línguas, era, diz Ulrich Ricken, uma consequência da possibilidade, não totalmente afastada no sistema de Locke, de conciliar uma doutrina racionalista da ordem natural das palavras com o seu «sensismo incompleto» ([1]). Será necessário esperar por Condillac para que o sensismo se feche àquela tese, pois que a reflexão passará a ser considerada como tendo a sua origem nos dados dos sentidos, não sendo mais do que «uma sensação transformada». Nestes termos, o problema deixa de depender de um quadro apriorístico, já por nós abordado no capítulo dedicado à questão do inatismo, para passar a integrar um quadro histórico.

Entre os gramáticos do século XVIII que aderiram à tese da existência de uma ordem natural das palavras, continuando a tendência definida pela *Gramática de Port-Royal* na centúria anterior, importa destacar, como exemplo pertinente e elucidativo, o minucioso artigo de Beauzé, publicado na *Enciclopédia* de D'Alembert e Diderot, com o título «Inversion».

Aí pode ler-se que a inversão é um termo gramatical que significa «renversement de l'ordre» ([2]), razão por que toda e qualquer «inversão» supõe uma ordem primitiva e fundamental que lhe serve de referência; logo, nenhuma disposição poderá considerar-se como uma «inversão» a não ser em relação a essa «ordem».

Assim, o problema que nos importa esclarecer diz respeito à natureza dessa ordem, que Beauzé indentifica com a sucessão analítica das ideias ([3]), atribuindo-lhe,

([1]) Ulrich Ricken, *Grammaire et Philosophie au Siècle des Lumières*, Lille, 1978, p. 86.

([2]) Beauzé, «Inversion», art. da *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, org. e pub. por M. Diderot e M. D'Alembert, Paris, 1751-1780.

([3]) «La parole doit peindre la pensée et en être l'image [...]. Mais la pensée est indivisible et ne peut, par conséquent, être par elle-même l'objet immédiat d'aucune image; il faut nécessairement recourir à l'abstraction et considérer l'une après l'autre les idées qui en font l'objet et leur relations; c'est donc l'analyse de la pensée qui seule peut être figuré par

ao mesmo tempo, as características da ideia de natureza, a qual desempenha a mesma função que já encontrámos a respeito do conceito de método, ou seja: a de princípio universal e independente das convenções e dos caprichos inerentes à mutabilidade histórica. Diz então Beauzé no seu artigo da *Enciclopédia*:

«Mais cet ordre est immuable et son influence sur les langues est irrésistible, parce que le principe en est indépendant des conventions capricieuses des hommes et de leur mutabilité, il est fondé sur la nature même de la pensée et sur les procédés de l'esprit humain qui sont les mêmes dans tous les individus de tous les lieux et de tous les temps [...] à travers ces différences considérables du génie des langues, on reconnaît sensiblement l'impression uniforme de la nature qui est une, qui est simple, qui est immuable et qui établi partout une exacte conformité entre la progression des idées et celle des mots qui les représentent.» [1]

Temos aqui, nas esclarecedoras palavras do enciclopedista, a tese fundamental das chamadas «gramáticas filosóficas» dos séculos XVII e XVIII: a linguagem deve reflectir a organização primordial do pensamento; essa ordem é universal e comum a todos os indivíduos; nesse sentido, importa determinar as categorias lógicas universais e comuns ao pensamento de todos os homens, que passarão assim a reger todas as línguas, donde se depreende que, por detrás das suas particularidades «acidentais», todas as línguas possuem uma estrutura lógica idêntica, traduzida privilegiadamente na sintaxe gramatical; a ordem das palavras que daqui decorre e que assim se delineia é, pois, um facto lógico e não linguístico.

De certo modo, deparamo-nos aqui com a formulação de teses fundamentais que virão a erguer a moderna semântica generativa, a qual se baseia na defesa de uma estrutura lógico-semântica comum a todas as línguas, remetendo para uma «estrutura de superfície» as suas múltiplas divergências [2].

No caso do nosso espaço cultural e filosófico, encontramos já alguns assomos destas teses na obra de Manoel Coelho de Sousa, *Exame da Syntaxe e Reflexões sobre as suas Regras*, publicada em 1729 [3], mas o grande paladino e defensor da tese

---

la parole. Or, il est de la nature de toute image de représenter fidellement son original; ainsi, la nature de la parole exige qu'elle peigne exactement les idées objectives de la pensée et leurs relations. Ces relations supposent une succession dans leurs termes; la priorité est propre à l'un, la postérité est essentielle à l'autre: cette succession des idées, fondée sur leurs relations est donc, en effet, l'objet naturel de l'image que la parole doit produire, et l'ordre analytique est l'ordre naturel qui doit servir de base à la syntaxe de toutes les langues.» *Ibidem*, col. 857.

[1] *Ibidem*, col. 854.

[2] Malaca Casteleiro, *Jerónimo Soares Barbosa. Um Gramático Racionalista do Século XVIII*, Lisboa, 1980-1981, p. 103.

[3] Repare-se no texto em que nega a autoridade exclusiva dos autores latinos da Antiguidade para sustentar que o fundamento da gramática é a razão: «O mais seguro e principal fundamento para a certeza da gramática é a razão, quando esta se funda em princípios

da ordem natural das palavras foi, em Portugal, Luís António Verney, a propósito da elaboração do compêndio de gramática latina, encontrando continuidade, no caso específico da gramática do português, em Jerónimo Soares Barbosa, bem como no matemático José Maria Dantas Pereira, que, já no ano de 1800, ensaiou um projecto de língua universal, cuja consistência não deixa de poder articular-se com as teses em análise.

Num contexto teórico como este, o problema do latim era particularmente sublinhado pelo facto de a ordem das palavras na frase não coincidir exactamente com a ordem dos pensamentos, ficando os leitores ou ouvintes obrigados a reconstituir, mentalmente a ordem dos pensamentos.

Na sua *Grammatica Latina Tratada por Hum Methodo Novo Claro e Fácil*, Verney aborda o assunto, como convinha, em articulação directa com a questão do método natural e, sempre, com a finalidade de tornar o ensino mais simples, fácil, breve e eficaz, pois se acomodava à relação de categorias lógicas universais.

O que então salienta, como causa do seu distanciamento perante o ensino do Latim nas escolas da Companhia de Jesus, não é, como Verney reconhece, o facto de os mestres jesuítas dominarem melhor ou pior o latim mas sim o facto de não saberem «boa lógica», sobretudo a «parte metódica» desta disciplina. Com efeito, para o Barbadinho, uma coisa é o conhecimento da matéria, outra coisa é o conhecimento da sua «parte formal», que mais não é do que o «método ou ordem que se lhe dá» (1).

Quanto ao conteúdo desta ordem, define-a Verney em consonância com a teorização geral do conceito de método: a capacidade para reduzir a gramática ao menor número de regras possível, «em maneira que se decorem facilmente»; «um bom método que as disponha de sorte que umas aclarem as outras, separando do corpo das regras aquelas excepções ou reflexões menos necessárias ao principiante, para evitar confusões e demoras» (2).

Aí residia a razão da superioridade das gramáticas de alguns modernos, a saber: na «brevidade» e na «facilidade». Por isso, tomando como exemplo as gramáticas de Vossio e Scioppio, escreve: «Eles dão muito poucas regras e sem excepção: e este ponto é essencial. Além disso, como as regras são poucas, facilmente se aprendem e lembram nas ocasiões.» (3)

certos; porque ainda que os mais gramáticos digam que o principal fundamento desta arte é o uso dos autores latinos, dos quais qualquer autoridade tem maior força que as regras dos gramáticos, não dizem bem, porque além de que isto se não deve entender senão do uso comum e não de qualquer autoridade, este mesmo uso comum, para ser receptível, tem de ter a razão por fundamento.» Manoel Coelho de Sousa, *Exame da Sintaxe...*, Lisboa, 1729, p. 11.

(1) Luís António Verney, *op. cit.*, p. IX.

(2) *Ibidem*, p. VIII.

(3) *Ibidem*, p. XIV.

Já os principais defeitos das gramáticas dos antigos residiam na ausência dos imperativos daquele «bom método»: regras demasiadas e superfluidades também excessivas, aspectos que se traduzem, em resumo, na «má ordem e separação ou transposição das partes da gramática» (1).

Eram também estes os requisitos considerados essenciais para a elaboração de um compêndio de gramática latina pelo autor que viria substituir, com o seu manual, a vigência já bissecular da gramática latina do padre Manuel Álvares SJ. Diz, com efeito, António Pereira de Figueiredo, no *Novo Methodo da Gramática Latina* (1752), que o seu propósito era o de elaborar uma gramática que instaurasse «poucas regras e poucas excepções», a exemplo de outros modernos «que reduziram a tão poucos os preceitos da sintaxe, que ela se compreende toda em vinte páginas de um livro de oitavo», ou ainda a exemplo da *Gramática de Port-Royal*, elaborada «por um método mais breve que a vulgar nas escolas deste reino» (2).

Mas regressando a Verney, vemos que, após aquelas considerações gerais a respeito do método, passa a abordar o tema da ordem natural das palavras. Para o Barbadinho, existe «uma ordem natural e conexão essencial que as palavras têm com os pensamentos lógicos», apresentando assim a sua tese central.

Esta expressão de Verney era dirigida contra Buffier, na sua *Grammaire Françoise sur un plan nouveau* (1731), que acusa de prolixidade, não seguindo os conselhos de Lancelot, autor da *Gramática de Port-Royal*, o qual «ensinou a necessidade de examinar filosoficamente a gramática vulgar», a despeito de o próprio Buffier não enjeitar completamente a tese segundo a qual «todas as línguas têm uma ordem natural e necessária, que corresponde essencialmente à ordem lógica» (3).

É pois necessário que nos debrucemos sobre o pensamento de Lancelot, dado que é nele que Verney, tal como já sucedera com António Pereira de Figueiredo, se apoia. A obra de Lancelot citada pelos nossos dois autores era a *Grammaire General et Raisonnée* (1660), mais conhecida como *Gramática de Port-Royal.*

Aí, como em Quintiliano, a teoria da ordem natural das palavras é abordada, por contraste, em referência à inversão ou hipérbato, escrevendo:

«Et celle [maneira de falar] qui renverse l'ordre naturel du discours s'appelle hyperbate ou renversement. On peut voire des exemples de toutes ces figures dans les Grammaires des langues particulières, et sur-tout dans les Nouvelles Méthodes que l'on a faites pour les langues grecque et latine, où en fut amplement question. J'ajouterai seulement qu'il n'y a guère de langue qui use moins de ces figures que la nôtre, parce qu'elle aime particulièrement la netteté, et à exprimer les choses

(1) *Ibidem*, p. 16.

(2) António Pereira de Figueiredo, *Novo Methodo de Grammatica Latina*, Lisboa, 1828, p. 221.

(3) Luís António Verney, *op. cit.*, p. XXV.

autant qu'il se peut dans l'ordre la plus naturel et plus désembarasée, quoi qu'en même temps elle ne cède à aucune en beauté et élégance.» (1)

Por seu turno, se acedermos à indicação de Lancelot para a consulta da sua *Nouvelle Méthode pour Apprendre la Langue Latine* (1650), a referência a esta questão é feita em termos idênticos e não menos expressivos:

«L'hyperbate est la mélange et la confusion qui se trouve dans les mots contre l'ordre naturel de la construction, qui devrait être commun à toutes les langues comme nous le voyons en la nôtre. Mais les Romains ont tellement affecté le discours figuré, qu'il ne parlent quasi jamais autrement.» (2)

A concordância de Verney com a *Gramática de Port-Royal*, neste particular, ficava-se exclusivamente pela defesa da tese da existência de uma tal ordem comum a todas as línguas, bem como pelo reconhecimento das dificuldades que o latim colocava nesse âmbito. Já no que se refere ao aspecto mais restrito de a língua francesa ser a que melhor respeita essa ordem, Verney não o poderia aceitar, sob pena de se ver na situação de admitir que antes de se exprimir em português, pensava primeiro em francês.

Outro aspecto a que Verney não adere por completo é o da exclusividade dessa ordem na obtenção da beleza e da elegância da frase, abrindo-se, por isso, a uma clara aliança com a retórica, embora se note ao longo de toda a sua obra algum desapego perante a linguagem figurativa — que apesar de tudo considera necessária e útil — e a imaginação, a par do permanente elogio da ordem lógica, como veremos no ponto seguinte desta obra, dedicado à retórica e aos padrões do gosto.

Para Verney, a ordem natural das palavras é o resultado da sua conexão com a lógica, e abarca, fundamentalmente, as partes da oração.

Por isso, entende que a «sintaxe é coisa que somente pertence à ordem natural das línguas», o mesmo não acontecendo com o estilo, que diz respeito ao «uso elegante da língua» (3), sendo que esta dissociação entre a ordem natural e a elegância afasta Verney da *Gramática de Port-Royal*, admitindo que foi por uma exigência de estilo que os latinos transgrediram a ordem natural. Neste aspecto, Verney parece-nos mais próximo de Quintiliano, embora enfatize bastante mais que o mestre da Antiguidade a defesa da ordem natural.

Vejamos então a sua concepção global sobre esta questão:

«Mas aquilo em que os gramáticos até agora não reflectiram bem para poderem reduzir todas as anomalias aos mesmos princípios gerais e inalteráveis, devem suprir os filósofos, indicando-lhes os princípios com que se generalizam todas as regras.

(1) Lancelot, *Grammaire Général et Raisonnée*, 1660, p. 147.
(2) Lancelot, *Nouvelle Méthode pour Apprendre...*, 1650, p. 602.
(3) Luís António Verney, *op. cit.*, p. XXVI.

Para isto basta reflectir que as palavras foram inventadas para explicar os nossos pensamentos, porque os homens primeiro pensaram e depois se explicaram entre si. Sendo pois a ordem natural e lógica dos pensamentos a mesma em todos os homens, visto nascer daquela particular maneira com que a nossa alma pensa, segue-se que todas as línguas devem ter as partes da oração, indispensáveis para explicar a substância dos pensamentos e das suas relações. E daqui nasce: 1. que todas as línguas têm a mesma ordem natural de sintaxe; 2. que a diversidade das línguas na sintaxe é acidental, e consiste em ocultar algumas palavras por elipse, ou em transpô-las por hipérbato, ou em aumentá-las por pleonasmo: E algumas vezes em suprir com uma só voz várias ideias, ou inventar novas partículas para reger diversos casos; 3. que todas as línguas se podem reduzir às mesmas regras gerais e essenciais.» ([1])

Partidário do sensismo de Locke, Verney defende aqui uma tese de matriz racionalista, apoiado no inatismo das capacidades, também defendido pelo filósofo inglês, sendo de destacar a comodidade que a ideia de natureza lhe confere para distinguir a substância do acidente.

Nestes termos, a tese fundamental é a de que tudo o que diverge daquelas leis fundamentais e essenciais, comuns a todas as línguas, está para elas como o acidente para a substância, sendo a substância, na mais genuína tradição aristotélica, a natureza.

Se assim é, a transgressão, pelos latinos, desta ordem natural, deve enquadrar-se nesse plano acidental, razão por que, para Verney, uma boa estratégia de ensino da língua latina «deveria mostrar o que é comum às línguas modernas, principalmente àquela que sabe o principiante. E nas coisas próprias da língua latina, deve ensinar como todas dependem das mesmas regras gerais» ([2]).

Não por acaso, este mesmo método de ensino é-nos também proposto por Beauzé no seu já citado artigo da *Enciclopédia*, em nome da facilidade e da rapidez do ensino do Latim, que por isso deve ser primeiramente mostrado «em sua ordem natural» e não tal qual saiu da pena dos seus maiores escritores ([3]), pois o que está em causa é um conceito lógico de ordem.

Mais adiante, no capítulo dedicado à sintaxe, Verney particulariza o conteúdo preciso do que entende por ordem natural ou «gramatical»: «É quando na oração se põe primeiro o agente, depois o verbo e depois deste o paciente. E tanto ao agente como ao paciente se ajuntam as partículas e casos que devem ter, conforme o costume do latim.» ([4])

([1]) *Ibidem*, p. XLVII.

([2]) *Ibidem*.

([3]) «C'est un principe incontestable de la didactique qu'il faut mettre dans la méthode d'enseigner le plus de facilité qu'il est possible», Beauzé, *op. cit.*, col. 861.

([4]) Luís António Verney, *op. cit.*, p. 177.

Esta é, para Verney, a ordem gramatical e sintáctica que corresponde à relação de categorias lógicas universais, a qual admite, no entanto, uma série de transgressões, sempre consideradas como acidentais. No caso do latim, esses acidentes são representados sobretudo pela elipse e pelo hipérbato.

É sintomático compararmos o modo como se referem ao hipérbato tanto Verney como o padre Manuel Álvares SJ, autor da gramática latina que se visava agora substituir. Para o Barbadinho, o hipérbato é «quando na oração não se observa a ordem natural e gramatical, mas os casos se separam dos verbos, ou se põem antes deles, e coisas semelhantes». Trata-se aqui de uma definição pela negativa, como «ausência» ou «transgressão». Já para o mestre jesuíta, a expressão «ordem natural» não é referida, sendo substituída pela designação bastante mais neutra de «ordem simples», aparecendo-nos o hipérbato como uma virtude, e como uma simples variação: «*Cum orationis structura decoris gratiâ variatur neglecto simplici sermonis ordine; non vitium est, sed virtus quae Hyperbaton appellatur.*» [1]

No caso da elipse, Verney não deixa de insistir num tipo de definição que no-la apresenta como contrária à simplicidade da ordem natural: «É uma figura pela qual falta na oração uma ou muitas palavras que o leitor deve suprir para reduzir a dita sintaxe à ordem natural.» [2]

Esta ideia de uma subordinação da gramática à lógica alcançou uma projecção temporal digna de nota. Disso é também exemplo a *Gramática Filosófica da Língua Latina, Reduzida a Compêndio ou Método Suave de Ensinar a Aprender o Latim*, do mestre Diogo de Meneses, publicada em Lisboa, em 1823, já portanto, em pleno século XIX.

Para este autor, a parte filosófica da gramática, como do título se infere, refere-se à primazia da lógica e da sua parte metódica. Já a noção de uma ordem natural das palavras, no âmbito da sintaxe, é também referida em termos já por nós conhecidos: «A oração terá o representativo, se o houver, no princípio, depois o sujeito, logo o verbo, depois o predicado extrínseco, se o houver, cada um com as modificações e circunstâncias, se as tiver, colocadas naturalmente.» [3] No entanto, tal como Verney, admite a possibilidade de, em nome do estilo, transgredir esta ordem natural.

Prevalece, apesar de tudo, a importância atribuída a esta noção lógica de uma ordem natural, muito para além da que lhe atribuíram Cícero e Quintiliano, revelando uma clara concepção substancialista a que a ideia de natureza se adaptava por excelência.

[1] Emmanuelis Alvari, *De Institutione Grammatica libri tres*. Lib. II, pp. 286-287.
[2] Luís António Verney, *op. cit.*, p. 177.
[3] Diogo de Meneses, *Gramática Filosófica da Língua Latina*, Lisboa, 1823, p. 68.

Mas se assim acontecia no caso das gramáticas do latim, devemos questionar--nos sobre o que sucedia no caso das gramáticas da língua portuguesa.

A este respeito destaca-se, entre todas, a *Grammatica Philosophica Da Língua Portuguesa ou Princípios da Grammatica Geral* (1807) da autoria de Jerónimo Soares Barbosa, publicada postumamente pela Academia das Ciências de Lisboa, e à qual já se referiu Malaca Casteleiro como devendo considerar-se «ainda hoje, como um dos melhores modelos de descrição gramatical existente sobre o português» (1).

Escrita já na primeira década do século XIX, o seu autor pode bem ser considerado como um gramático racionalista do século XVIII, pois, salvo aspectos de circunstância, aceita, de forma inequívoca, os princípios fundamentais das gramáticas filosóficas do século das Luzes.

Do ponto de vista da tradição das gramáticas da língua portuguesa, iniciada no século XVI com João de Barros e Fernão de Oliveira, até à gramática de António José dos Reis Lobato, pode considerar-se que a obra de Jerónimo Soares Barbosa tem o mérito de incluir pela primeira vez os preceitos fundamentais das «gramáticas filosóficas», razão por que representa para a língua portuguesa o que representou Verney e os gramáticos das Luzes para a gramática do latim.

De facto, Jerónimo Soares Barbosa começa por justificar o título da sua obra, nomeadamente a dimensão filosófica que lhe atribui, fundando-a na preocupação de indagar «nas leis psicológicas, as primeiras causas e razões dos procedimentos uniformes que todas as línguas seguem na análise e enunciação do seu pensamento» (2).

Já quanto à legitimidade desta abordagem, ela deriva da componente lógica que necessariamente assiste à gramática como disciplina: a parte lógica da gramática «considera as palavras não já como vocábulos, mas como sinais artificiais das ideias e suas relações, e, como tais, sujeitos às leis psicológicas que a nossa alma segue no exercício das suas operações e formação de seus pensamentos: as quais leis, sendo as mesmas em todos os homens de qualquer nação que sejam ou fossem, devem necessariamente comunicar às línguas, pelas quais se desenvolvem e exprimem estas operações, os mesmos princípios e regras gerais que as dirigem» (3).

De facto, se as operações psicológicas são, como defende, universais e necessárias, todas as línguas devem ser governadas pelos mesmos princípios, também eles universais e necessários, pois que, tal como já vimos em Verney e em Beauzé,

(1) Malaca Casteleiro, *op., cit.*, p. 103.
(2) Jerónimo Soares Barbosa, *Grammatica...*, Lisboa, 1830, p. IX.
(3) *Ibidem*, pp. VIII-IX.

a linguagem reflecte a organização lógica do pensamento. O princípio fundamental que resume o seu pensamento neste âmbito, enuncia-o ele próprio quando escreve que todas as línguas «têm os mesmos princípios gerais e não se diferenciam senão nas formas acidentais» (1).

Por outro lado, para além dos pressupostos assim enunciados, não deixava de notar-se uma eminente preocupação pedagógica, que emanava da dinâmica do pedagogismo do iluminismo português, considerando então que «as regras propostas por este método, reduzem-se a menos, porque se unem ao mesmo princípio, percebem-se melhor, porque se sabe a razão delas e fixa-se mais na memória, porque se unem uma com as outras» (2). Noutro passo, reforça esta mesma tese, enfatizando estas vantagens da facilidade e da brevidade do ensino do Português: «Toda a gramática particular e rudimentária, para ser verdadeira e exacta nas suas definições, simples nas suas regras, certa nas suas analogias, curta nas suas anomalias, e, assim, fácil para ser entendida e compreendida por principiantes, deve ter por fundamento a gramática geral e razoada.» (3)

A lógica é, pois, o fundamento da gramática, à qual esta se deve subordinar, do mesmo modo que Newton subordinara a variedade das leis do universo ao princípio único da gravitação universal. Por isso, considera o gramático português que a gramática tanto deve ensinar a falar como a pensar e a discorrer, retirando ao estudo e aprendizagem das línguas tudo o que possa contribuir para a «confusão» e para a «desordem».

Uma das consequências desta ambição universalista e deste projecto de identificação de um substrato comum a todas as línguas acaba por ter também consequências de outra ordem, nomeadamente no projecto de formulação de uma língua universal, na sequência de uma tradição que encontra entre os seus principais arautos Raimundo Lúlio na Idade Média e Leibniz na Idade Moderna.

Em Portugal, esta bandeira será assumida pelo matemático José Maria Dantas Pereira, que em 1800 publicou um interessante projecto intitulado *Memoria sobre hum Projecto da Pasigraphia, composta e dedicada ao Serenissimo Senhor Infante D. Pedro Carlos* (4).

(1) *Ibidem*, p. XVIII.

(2) *Ibidem*.

(3) *Ibidem*, p. X.

(4) José Maria Dantas Pereira (n. Alenquer, 1772, m. Montpellier em 1836) é um autor praticamente desconhecido do público português e foi tirado do esquecimento pelo Dr. José Manuel Curado, em dois interessantes estudos sobre o projecto da língua universal que este nosso compatriota defendeu: *A Utopia Linguística de Dantas Pereira: da Escritpa Pasigraphica à Impossível Língua Perfeita*, Braga, 1986; *O Mito da Tradução Automática*, Braga, 2001.

Como refere José Manuel Curado, que tem estudado minuciosamente a obra deste autor, o esforço de Dantas Pereira não se desenquadra da ambição racionalista e cartesiana, fazendo depender «uma língua perfeita de uma gramática filosófica prévia na qual se estude a ordem entre todos os pensamentos que podem entrar no espírito humano» ([1]). Mais adiante, reforçando esta relação, diz ainda o mesmo autor que «os problemas da ordem natural dos pensamentos, da organização categorial dos conceitos para um maior domínio do vocabulário novo e o papel do interesse dos homens em gastarem parte do seu tempo em formas linguísticas comuns serão glosados à exaustão em reflexões posteriores sobre pasigrafias, línguas perfeitas e gramáticas filosóficas» ([2]). Por seu turno, importa ainda considerar que na sua *Memoria*, Dantas Pereira defende que é a língua francesa a que melhor poderá desempenhar uma função de referência nesse esforço a que se entrega, pagando assim tributo à tradição de Port-Royal que acima enunciámos.

É também interessante verificar que Dantas Pereira tem bastantes reservas em relação à possibilidade da constituição de uma tal língua, mas, em todo o caso, considera o esforço nesse sentido como dotado de inegável utilidade no conhecimento tanto da diversidade das línguas naturais como no substrato comum que lhes assiste, não se apresentando pois com propósitos de absorção.

Sempre as línguas naturais divergirão entre si, e a introdução de uma linguagem universal aceite por todos os povos não deixará de constituir uma ilusão, ou, se quisermos, uma utopia. Todavia, pergunta o Matemático: «Como alcançaremos facilitar nas hipóteses existentes e prováveis a comunicação recíproca dos diferentes povos, o mais que as mesmas hipóteses podem permitir?» ([3]), não se esquecendo de conferir uma dimensão pragmática e também estética a esta ambição que diz ser «quase quimérica», ao escrever, muito ao estilo das Luzes, que «é belo, útil e digno do homem, que se interessa pelo bem dos seus semelhantes, ocupar-se dos meios que em tais circunstâncias poderão concorrer à introdução de uma linguagem universal» ([4]), na medida em que tal ambição deve entender-se como expressão «da tendência recebida para a uniforme comunicação das ideias correspondentes às nossas precisões e afectos principais, pelo intermédio de uma linguagem da acção muito parecida» ([5]).

([1]) José Manuel Curado, *A Utopia Linguística*, p. 429.
([2]) *Ibidem*, p. 429.
([3]) José Maria Dantas Pereira, *Memoria...*, *op. cit.*, p. 3.
([4]) *Ibidem*, p. 29.
([5]) *Ibidem*.

Ora, se há um substrato comum nessa «linguagem da acção», o que se propõe é, como escreve José Manuel Curado, «tentar conseguir o mesmo nas partes da linguagem que não constituem o núcleo mínimo de acordo entre os vários povos» [1], entregando-se a uma interessante constituição de tabelas de correspondência — tomando a gramática da língua francesa por referência — baseadas em processos de numeração, em ordem ao estabelecimento de bases mínimas de acordo [2].

(1) José Manuel Curado, *op. cit.*, p. 430.

(2) «A qualquer palavra do dicionário de outro idioma agregarião o número da sua correspondente no primário ou os números seguidos das frases enunciadoras daquelas palavras que no tal idioma não têm um simples sinal equivalente, separados entre si, como as palavras compostas por meio de pequenas linhas», José Maria Dantas Pereira, *Memoria...*, *op. cit.*, p. 6.

Quarta parte

Filosofia e retórica

Capítulo Um

Retórica e padrões do gosto: o neoclacissismo

Pedro Calafate

1. O conceito de belo

O propósito fundamental da estética clássica, dentro da qual devemos considerar o problema da beleza da linguagem e, portanto, da eloquência, reside no profundo anseio de determinação das leis objectivas do belo, mostrando que elas se relacionam e se acordam com as propriedades e qualidades fundamentais da natureza humana, o que é dizer, mostrando que elas assentam numa base de uniformidade e de universalidade que escapa às vicissitudes do tempo e da história. Também aqui, e como já vimos no caso do «método natural», a natureza será chamada a desempenhar a sua principal função, que é a de fornecer à estética uma base substancial, de modo a que o belo possa identificar-se com a estrutura inteligível das coisas e, logo, com a verdade, num quadro vincadamente intelectualista.

Neste contexto, o conceito de natureza não poderá referir-se a um campo de objectos, mas, fundamentalmente, ao operar firme e seguro das nossas faculdades.

A natureza, na estética clássica, enquanto se refere a uma exigência de racionalidade, a um princípio de inteligibilidade e à ideia de verdade, define um espaço regulado por princípios universais e estáveis, tão universais e tão inalienáveis como o era a própria natureza humana, no desejo de vincar uma diferença perante os domínios da opinião, da convenção, do capricho, da arbitrariedade e... da imaginação, habitualmente designada por «fantasia».

Para a estética clássica é a ideia de natureza que permite teorizar uma essência do belo, um belo absoluto, determinando a existência, em todos os espíritos, de uma ideia acerca do agrado, da excelência e da perfeição. Para lá de toda a arbitrariedade, que é instituição humana, a essência do belo residirá na ordem, regularidade, proporção e simetria.

O suporte de uma tal concepção era claramente platónico [1] e agostiniano [2], encontrando no sistema de Descartes o esboço da sua mais recente formulação: do mesmo modo que a física cartesiana desvalorizará as propriedades sensíveis dos corpos, em favor do seu substrato inteligível, assim a estética dos modernos perseguirá a ideia platónica de uma beleza perfeita.

Sublinhe-se, no entanto, que Descartes não inclui no seu sistema metafísico uma reflexão sobre a estética propriamente dita, preocupando-se mesmo em separar a estética literária do método filosófico. No entanto, como lembrou Ernst Cassirer [3], a tendência global da sua obra filosófica contém já o esboço mental da estética dos modernos, pois que a unidade absoluta a que reduz a essência do saber e graças à qual pretende superar todas as separações arbitrárias e convencionais é também extensível ao campo da arte. A sua ideia de uma *sapientia universalis* não deixará de fora, como postulado espiritual universal que constitui, a arte, na sua totalidade e nas suas diversificações. Quando, nas *Regras*, define o ideal de *mathesis universalis*, não é apenas a geometria, a aritmética ou a astronomia que se lhe submetem mas também a música.

O imperativo de ordem e clareza, assim como a superação da empiria, que caracteriza o sistema cartesiano, determinará uma concepção estética na qual assume importância primacial a submissão a um mesmo princípio da variedade de manifestações heterogéneas. A estética do século XVIII apresenta um influxo idealista e hedonista, contrariamente ao predomínio do sensismo em outros domínios. A esta luz, e do mesmo modo que a razão do matemático está de acordo com as leis gerais do Universo, também o homem de gosto acede, deste modo, à verdade de um belo absoluto [4].

Desse ideal não é expressão menor a obra de Luzán, que tanto virá a influenciar o neoclassicismo de Francisco José Freire e, juntamente com Muratori, a globalidade dos nossos teóricos do «bom gosto», na segunda metade do século XVIII. De facto, no Capítulo VII do segundo livro da sua *Poética*, sugestivamente

(1) Para o estudo da relação entre estética e retórica, com base na ideia de belo em Platão, veja-se, nomeadamente, Alain Michel, *La Parole et la Beauté. Rhétorique et Esthétique dans la Tradition Occidental*, Paris, 1982, pp. 37 e segs.

(2) «Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur. Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quidquid est, appetat unitatem, suique similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium vel locis vel temporibus, vel in corpore quodam libramento salutatem suam teneat: debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem divitiis bonitatis ejus, qua inter se unum et de unum charissia, ut ita dicam, charitate junguntur, omnia facta esse atque cindita quaecumque sunt, in quantumcumque sunt.» Santo Agostinho *De musica*, VI, XVII, 56.

(3) Ernst Cassirer, *La Filosofia de la Ilustración*, México, 1984, p. 308.

(4) Jean Ehrard, *L'Idée de Nature en France à l'Aube des Lumières*, Paris, 1970, p. 196.

intitulado «De la belleza en general, y de la belleza de la poesia y de la verdad», apresenta-nos Luzán um texto esclarecedor, em que se delineiam os traços nucleares do conceito de beleza nos cânones estéticos do neoclassicismo:

«La variedad hermosea los objetos y deleita en extremo, pero también cansa y fatiga, siendo necesario que para no cansar sea reducida a la unidad que la temple y la facilite a la comprehension del entendimiento, que recibe mayor placer de la variedad de los objetos cuando estos se refieren a ciertas especies y clases. De la variedad y unidad proceden la regularidad, el orden y la proporción, porque lo que es vario y uniforme es, al mismo tiempo regular, ordenado y proporcionado.» (1)

Eram estas as qualidades fundamentais do belo, aquele mesmo belo a que o padre André Yves, no *Ensaio sobre o Belo,* outra das obras maiores da estética clássica, designará como o «belo essencial», assim nomeado porque considerado independentemente de toda a «instituição». A respeito desse «belo essencial» dirá: «La plus légere attention à nos idées primitives n'auroit-elle pas du les convaincre que la regularité, l'ordre, la proportion, la symétrie sont essentiellement préférables à l'irregularité, au désordre et à la disproportion.» (2)

A esse respeito, fala-nos o autor de uma «geometria natural», que faz com que cada homem possua «un compas dans les yeux pour juger de l'élégance d'une figure ou de la perfection d'une ouvrage» (3). É este belo essencial que lhe permite falar de uma «metafísica do belo» (4), considerando-se, neste plano, tributário de Santo Agostinho: «C'est l'unité, dit saint Augustin qui est la vraie forme du beau en tout genre de beauté. *Omnis porro pulchritudinis forma unitas est.* Nous avons ailleurs adopté ce principe dans toute son étendue.» (5)

No caso português, a perspectiva não se afirmará diversa da que nos é expressa por Luzán em Espanha e pelo padre André Yves, em França.

Olhando as *Máximas sobre a Arte Oratória,* de Francisco José Freire (Cândido Lusitano), um dos mais activos paladinos do movimento da Arcádia, aí veremos, desta feita, a respeito da beleza poética, que «na proporção, na ordem e na unidade é que consiste a beleza poética, de sorte que as coisas que indirectamente se lhe opõem são a desordem, a impropriedade, a desproporção e a desunião». (6)

Acentuando este mesmo imperativo agostiniano de unidade e proporção, por referência ao belo absoluto, veremos também Antonio Genovesi, o italiano que

(1) Ignacio Luzán, *La Poética, reglas de la poesia en general y de sus principales especies,* Libro segundo, cap. VII, p. 219.

(2) Andé Yves, *Essai sur le Beau,* Paris, 1741, pp. 14-15.

(3) *Ibidem,* p. 15.

(4) *Ibidem,* p. 16.

(5) *Ibidem,* p. 111.

(6) Cândido Lusitano, *Arte Poetica,* Lisboa, 1759, Livro I, cap. XVIII, p. 120.

marcou decisivamente as Luzes em Portugal, afirmar, nas *Instituições Metafísicas* que «*Pulchra ea dici solent, quae perfectione, unitate, ordine et proprtione constant: Pulchritudo igitur est apta partium cum toto congruentia, quae oculus mirabiliter delectat. Hinc mundum pulcherrimum dicimus, quia singulae ejus partes, et inter se se, et cum toto mirabili ordines, et proportione connexae sunt. Haec Metaphysica pulchritudo dici potest.*» (1).

Como vemos, tanto em Luzán como em Genovesi esta dimensão metafísica do belo é penetrada por uma visão hedonista que reforça o sentido do deleite e do recreio, que, vamos vê-lo, a retórica se mostrará hábil em manejar.

Vale ainda a pena fixarmos a perspectiva que nos apresenta António Soares Barbosa, considerando, de forma clara e inequívoca, que «o belo ou formoso é o mesmo que o ordenado e este o que junta a adversidade com a unidade» (2).

Como já dissemos, a tese que habitualmente se defende cabe bem na fórmula agostiniana: «*Omnis porro pulchritudinis forma unitas est.*» (3)

Deve notar-se, no entanto, que a globalidade dos autores a que nos estamos a referir admite a diversidade dos gostos, assim como a existência de um belo de instituição, que varia e se altera com as circunstâncias, mas a base fundamental tende a firmar-se numa «metafísica do gosto».

Assim, como desde já pode antever-se, é a ideia de natureza, naquele sentido de substância, fundamento e princípio que obstará a que o belo se não reduza a uma mera questão de facto, constituindo-o, sobretudo, numa questão de direito.

Garantida essa base de unidade, ordem e universalidade, é então possível, na estética como no direito ou na religião, abordar o plano da diversidade e do histórico, admitindo, como Genovesi, que há uma «perfeição física», «*Quae posita est in congruentia rerum cum animi humani constitutione, quae animi constitutio quum tam varia sit, quam homines, est ea pulchritudo tam varia, quam homines. Tandem est quaedam pulchritudo moralis, cujus vis a consuetudine et moribus est, quibus sit, ut quaedam honesta et pulchra existimentur, etiam quum minus sunt, si ex regula, et ratione aestimentur*» (4). Este aspecto é para nós fundamental, pois é ele que legitima, no plano da beleza

(1) «Costumam chamar-se formosas aquelas coisas que têm perfeição, ordem, uniformidade e proporção. Portanto, formosura é uma apta congruência das partes com o todo, a qual maravilhosamente recreia os olhos. Por esta razão, dizemos que o mundo é muito formoso porque todas as partes têm conexão entre si e com o todo, com admirável ordem e proporção. Esta perfeição chama-se metafísica.» Genovesi, *Inst. Met.*, Parte I, cap. VIII, def. XCIII.

(2) António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, Lisboa, 1792, vol. I, p. 32.

(3) Veja-se o texto correspondente à nota 5, p. 251.

(4) «Há uma perfeição física que consiste na congruência das coisas com a constituição dos homens, a qual é tão vária como os homens, pois que a constituição dos homens é tão diversa como eles entre si. Finalmente, há uma formosura moral, cuja força provem dos usos e costumes, de que resulta que algumas coisas se reputem como honestas e formosas ainda quando o não são se se avaliam segundo a regra e a razão.» Genovesi, *Inst. Met*, Parte I, cap. VII, def. XCIII.

do discurso e da palavra, todo o espaço da retórica, por isso que a sua preocupação básica é agora a de adaptar, prudentemente, o discurso lógico da razão, universal e conceptualizado, à variedade dos indivíduos e dos auditórios particulares, à circunstância dos tempos, dos lugares e das «nações», dando corpo ao que Cícero designara por «*decorum*» ([1]).

É também esta a posição do padre Teodoro de Almeida que, na *Recreação Filosófica*, estabelece o mesmo tipo de relação entre a unidade e a multiplicidade, o universal e o meramente histórico:

«Havemos de admitir que há umas disposições primitivas da alma que ela recebeu da mão de quem a formou e outras disposições que são adquiridas à força do uso e do costume. Por isso havemos de distinguir dois géneros de beleza e formosura; uma constante, fundada na natureza e que sempre agrada; outra que é inconstante e se muda e às vezes agrada e outras vezes não; a beleza constante consiste na congruência com as disposições primitivas da alma; a beleza inconstante consiste na congruência com as disposições adquiridas da alma, que actualmente estão nela.» ([2])

Teodoro de Almeida coloca a questão no plano do inato e do adquirido e é a natureza (humana) que é chamada a fornecer essa base fundamental de estabilidade e de uniformidade, assumindo-se como princípio inalienável, para lá da arbitrariedade e da convenção, para lá da história e da circunstância. A natureza (humana) é as disposições primitivas da alma e assume-se à luz daquele princípio de *nativitas*, que lhe atribuíra S. Tomás de Aquino.

Mais adiante, Teodoro de Almeida particulariza as características fundamentais da «beleza constante» e da «beleza inconstante»:

«Ponhamos exemplos. A ordem, a proporção, a correspondência, quando não são nímias, sempre agradarão em toda a parte; como também sempre ofendeu aos olhos a desordem e a desproporção; porém, as modas do vestir e do toucar e de mil outras coisas deste género ora agradam ora desagradam e a razão é porque a alma muda de disposição [...]. Advirto que também a paixão e a autoridade contribuem para a beleza.» ([3])

([1]) Veja-se Cícero, *De oratore*, 3, 55, 210; *Orator*, 21, 71; Quintiliano, *Inst. Orat*, II, I, 4. É o *decorum* que regula a conveniência dos três estilos — simples, temperado e sublime — em função dos três deveres essenciais do orador — *docere*, *delectare* e *mouere*. A este respeito escreveu, em expressivo texto, Basil Munteano: «La Rhétorique converge ici tout entière — invention, instruction, "passion", disposition, style. On se persuade qu'a la faveur d'une adaptation mutuelle de tous les éléments du discours, placé au centre de ses multiples contigences psychologiques et sociales, physiques, morales, nationales, voire historiques, geographiques.» Basil Munteano, *Constantes Dialectiques en Littérature et en Histoire. Problèmes Recherches, Perspectives*, Paris, 1967, p. 164.

([2]) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. VIII, tarde XLVIII, 1792, pp. 200-201.

([3]) *Ibidem*, p. 201.

É a variedade de disposições adquiridas da alma que virá a impor a necessidade, no plano da estética da palavra, do princípio da conveniência dos estilos, sem deixar de reconhecer, contudo, a maior dignidade do estilo simples, identificado com a prosa conceptual, mas aceitando, também, a existência de uma panóplia de circunstâncias e de disposições adquiridas, assim como de um universo de paixões e afectos «naturais», impondo um discurso que se não encerre exclusivamente nas fronteiras da lógica. Mas isso não obsta a uma insistente identificação do belo com o verdadeiro e com as noções de ordem e regularidade, que exigirão, no plano estrito do discurso, em que a retórica se situa, a supremacia e a maior dignidade da lógica e, dentro dela, daquele conceito que melhor exprimia o imperativo de ordem: o conceito de método, já por nós abordado em anterior capítulo deste volume.

Em todo o caso, é esta concepção ampla da natureza humana, abarcando, em simultâneo, o seu elemento racional e afectivo-passional, que explica, em última análise, a sempre repetida proclamação de Buffon, no seu discurso perante a Academia Francesa, «Le style est l'homme même» (1).

Algo diferente, quanto aos princípios e pressupostos teóricos, será a posição que sobre o estatuto do belo defende Luís António Verney, sem que tal o tivesse impedido de encarar o problema sob o plano da universalidade, para lá do puro relativismo que, parece, quis admitir.

De facto, Verney começa por escudar-se num relativismo que permite filiá-lo na escola empírica inglesa, de inspiração lockeana, submetendo a beleza ao agrado dos órgãos dos sentidos, como era, aliás, tradição da escolástica: «*Mihi veri commode definiri videtur Pulcrum, id quod placet, id est vel visum, vel auditum delectat*» (2), daí retirando como consequência o princípio da relatividade do gosto:

«*Porro quemadmodum tam incridibilis est in gustu varietas, ut pauci eodem cibo delectentur; immo vero eorum, qui delectantur, non omnes eodem modo, seu gradu*

(1) Dando nota da complexidade e da amplidão da questão do estilo em correlação com a natureza humana, escreveu Buffon, no seu *Discours Prononcé A l'Academie Française*: «Que faut-il pour émouvoir la multitude et l'entainer? que faut-il pour ébranler la plupart même des autres hommes et les persuader? un ton véhément et pathétique, des gestes expressifs et fréquents, des paroles rapides et sonnantes. Mais pour le petit nombre de ceux dont la tête est ferme, le gout délicat et le sens exquis, et qui comme vous, messieurs, comptent pour peu le ton, les gestes et le vain son des mots, il faut des choses, des pensées, des raisons: il faut savoir les présenter, les nuancer, les ordonner: il ne suffit pas de frapper l'oreille et d'occuper les yeux; il faut agir sur l'âme et toucher le coeur en parlant à l'esprit», p. 363. Por isso mesmo, dirá Buffon, já no fim do seu discurso: «le style est l'homme même», edição de Henri Gautin, Paris, s./d., p. 367.

(2) «Na realidade, parece-me conveniente definir o belo como sendo aquilo que provoca agrado e deleite, tanto à vista como ao ouvido.» Verney, *De Re Met.*, Liv. IV, cap. 1765, p. 200.

adficiantur; ita de visu est dicendum: ideoque nulla certa notio pulcritudinis constitui protest.» (1)

Todavia, Verney está longe de se contentar com o relativismo que, em nome do sensismo, enuncia, desenvolvendo o seu pensamento no sentido de determinar uma comum base de acordo quanto à determinação da beleza, a respeito da qual apresenta uma concepção próxima da de David Hume:

«Nam si pulcrum est, quod singulis placet; nulla certa regula, nulla imago in se, et simpliciter pulcra designari potest. Veruntamen non incommode haec res existimari protest ex numero eorum, qui si suffragantur. Nam quod pluribus, et cultioribus, et elegantioribus formarum spectatoribus placere solet, id pulcrius sit necesse est.» (2)

Ora, Verney, que começara por situar o problema num quadro intercultural, abordando a diversidade dos padrões do belo no seio de diferentes culturas e, mesmo, de diferentes continentes, acaba por circunscrever a possibilidade e a legitimidade de determinação de um padrão universal aos quadros da cultura europeia e, no seu seio, à cultura clássica. Assim é que considera de aceitação universal «as estátuas altas», a «justa compleição do corpo», *«quae nec valde sit ampla: color albus roseo rubore perfusus: facies longa magis, quam orbiculata: frons ampla: oculi et ampli, et nigri: nasus nec simus, nec aquilinus, nec crassus, nec longus, sed recte ductus, et gracilis»* (3), acrescentando que *«Ita judicant omnes, quibuscum vivimus: ita exteri: ita judicasse veteres & Graecos, & Romanos statuae, quas in urbe videmus»* (4).

A razão e a própria legitimidade deste padrão, que Verney nos convida a aceitar, reside num critério de adequação dos meios aos fins, critério esse que esbate o seu relativismo inicial e lhe permite erigir o conceito de «bom gosto», justamente eleito ao «valor universal de lei» (5): *«extimarem, caussam esse, quia*

(1) «A diversidade no gosto é tão incrível que poucos se deleitam com o mesmo alimento e, na verdade, entre aqueles que se deleitam, nem todos são afectados do mesmo modo ou no mesmo grau de intensidade; o mesmo se deverá dizer acerca da vista, razão porque nenhuma noção certa de beleza pode ser apresentada.» *Ibidem*, p. 200.

(2) «Com efeito, se é belo aquilo que agrada a cada um, nenhuma norma certa, nenhuma imagem em si pode chamar-se simplesmente bela. Por conseguinte, não é fora de propósito avaliar isto de acordo com o número daqueles que lhe são partidários. Com efeito, aquilo que costuma agradar a muitos e mais cultos e mais elegantes apreciadores das formas é necessário que seja o mais belo.» *Ibidem*, p. 201.

(3) «[...] que não seja muito grande nem muito pequena; a cor branca, coberta de tom róseo; o rosto mais comprido do que redondo; a fronte ampla; os olhos não só grandes mas negros; o nariz nem curvo nem aquilino, nem grosso nem comprido, mas direito e gracioso [...]». *Ibidem*, pp. 201-202.

(4) «Assim julgam todos com os quais vivemos; assim julgam os estrangeiros e assim teriam julgado os antigos, não só gregos como também os romanos, como mostram as estátuas que vemos nas suas cidades [...].» *Ibidem*, p. 203.

(5) «Tal como eles tiveram para si próprios esta regra de beleza, assim também nós a deveremos aceitar.» *Ibidem*, p. 203.

emendatior forma aptior esse videtur ad eum usum, ad quem Deus singulas partes condidit» [1].

Assim é que a face mais bela, ou mais perfeita, é aquela cujas partes receberam uma forma que melhor as adequa ao fim para que Deus as destinou: «*Nam oculi ampliores facilius imagines externas excipiunt, & quoquoversus moventur, quam semiaperti.*» [2] É este o princípio a que atribui valor universal, no âmbito do juízo estético.

Assim também, se aplicarmos o princípio que para si elegeu ao âmbito da retórica e da eloquência, a beleza da expressão consistirá, exactamente, na ordem e na justa proporção, pois melhor cumpre o fim de persuadir e convencer o discurso que é ordenado, em que «as partes observem a sua justa proporção e tal que umas sirvam de aclarar as outras, e conduzam para o fim de persuadir o que se quer» [3], que aquele que é caótico e em que as partes se apresentam desproporcionadas. Daí, pois, que retome, em termos de analogia, o tema do «cosmo», como modelo da «boa proporção e ordem» [4], pois se o Sol, escreve, se chegasse mais vizinho a nós, «queimaria tudo e acabava-se o Mundo» [5]. O conceito lógico da ordem, suporte fundamental do conceito de natureza, tal como o temos abordado, acaba igualmente por ocupar o discurso estético do Barbadinho e o empirismo, em que começara por alicerçar o seu discurso sobre o belo, acaba por ceder perante a «ofensiva global do geometrismo».

2. Do belo ao bom gosto: o estatuto da retórica

De tudo o que acabamos de expôr deve notar-se, todavia, como ficou sugerido no final do ponto anterior, que a reflexão sistemática em torno do conceito de beleza, como tal, apesar dos vários textos que aqui pudemos apresentar, não ocupou um lugar de relevo entre os nossos intelectuais da segunda metade do século. A questão foi dirimida de forma algo fluida e menos sistemática no contexto da lógica, da metafísica, da física e, sobretudo, na poética e na retórica, encontrando-se, portanto, diluída no seio de outros saberes.

As reflexões em torno do problema do belo não se inclinam, entre nós, primacialmente, para o campo das belas artes, para a pintura ou para a música,

[1] «[...] estimarei que a causa reside no facto de se tratar da forma correcta e mais apta para aquele uso, para o qual Deus criou cada uma das partes.» *Ibidem*, p. 204.

[2] «Assim os olhos maiores recebem mais facilmente as imagens e movem-se mais em todos os sentidos do que os olhos semiabertos.» *Ibidem*, p. 204.

[3] Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. II, Carta V, Lisboa, 1950, p. 53.

[4] *Ibidem*, p. 7.

[5] *Ibidem*.

mas sim para o âmbito da linguagem, configurando os esforços despendidos na obtenção da harmonia e da beleza da expressão oral e escrita, de acordo com o fim «útil» de persuadir.

Com efeito, se nos debruçarmos sobre o consulado pombalino, veremos que a retórica é considerada como a mais útil das disciplinas, atribuindo-se-lhe, assim, uma importância ímpar.

Sob a capa de uma identificação entre beleza e verdade e sem ignorar a necessidade de conferir eficácia persuasiva ao discurso verdadeiro, o discurso pombalino tão-pouco ignorou que a arte de bem dizer podia facilmente libertar-se do cuidado de dizer a verdade, pois que, como recentemente escreveu Paul Ricœur, a respeito das relações entre a retórica e a filosofia, a técnica, fundada sobre o conhecimento das causas que engendram os efeitos da persuasão, dá um poder extraordinário a quem a domine com perfeição: «o poder de dispor das palavras sem as coisas e de dispor dos homens, dispondo das palavras» (1), aspecto que, ao contrário do que pretenderam os teóricos do «bom gosto», esteve longe de se circunscrever ao barroco seiscentista, esbatendo, neste aspecto estrito, a radicalidade das fronteiras entre barroco e neoclassicismo. Em última análise, pese embora aos defensores do pombalismo, a possibilidade daquela cisão entre o «bem dizer» e o «dizer a verdade» acompanha, diz Ricœur (2), toda a história do discurso humano, como se a antiga condenação de Platão (3) se eternizasse nos espíritos.

Daí, precisamente, os inequívocos termos do Alvará de 28 de Junho de 1759, que determinou a expulsão dos jesuítas do ensino: «Não há estudo mais útil que a retórica e a eloquência [...]. É pois a retórica a arte mais necessária no comércio dos homens e não só no púlpito ou na advocacia, como vulgarmente se imagina. Nos discursos familiares, nos negócios públicos, nas disputas, em toda a ocasião em que se trata com os homens é preciso conciliar-lhes a vontade e fazer não só que entendam o que se lhes diz, mas que se persuadam do que se lhes diz e o aprovem. Por consequência, é preciso esta arte que o mau método dos estudos das letras humanas tinha reduzido, nestes reinos, à inteligência material dos tropos e figuras.» (4)

(1) «[...] il est toujours possible que l'art de "bien dire" s'affranchisse du souci de "dire vrai"; la technique fondée sur la conaissance des causes qui engendrent les effects de la persuasion donne un pouvoir redoutable à celui qui la maitrice parfaitement: le pouvoir de disposer des mots sans les choses; et de disposer des hommes en disposant des mots. Peut-être faut-il comprendre que la possibilité de cette scission accompagne l'histoire entière du discours humain», Paul Ricœur, *La Métaphore Vive*, Paris, p. 15.

(2) *Ibidem*, p. 15.

(3) Platão, *Fedro*, 267 b, 271 c; *Górgias*, 449 a, 458 c.

(4) «Instruções» do Alvará de 28 de Junho de 1759, publicado na íntegra por António Ferrão in *O Marquez de Pombal e a Reforma dos estudos Menores*, Lisboa, 1915.

A retórica é a arte de persuadir, dirigindo-se à vontade, e o espaço que se lhe atribui é o da linguagem-ornamento, reduzida que estava à teoria da elocução.

Por seu turno, a oposição frontal e permanente ao considerado «mau método de estudo das letras humanas», supostamente posto em prática nas escolas da Companhia da Jesus, vem mais uma vez colocar a questão do importante dinamismo desempenhado por uma activa consciência de oposição, de diferença e mesmo de ruptura, que animou, neste como noutros domínios, os intelectuais da segunda metade do século XVIII.

Por esta via se procurava deixar bem marcada a necessidade de um corpo de regras para a eloquência, que nada tivesse a ver com os padrões do gosto seiscentista e barroco, de forma a constituir um universo que se queria diferente, tanto no que se refere aos meios como aos fins, à luz de uma vincada consciência da época, traduzindo uma decisão pela verdade que importa compreender, para lá do tom apaixonado com que, no ardor das polémicas, os problemas se apresentaram.

Trata-se, desde já, de uma precaução crítica, que nos afasta da concepção monista que os próprios autores em causa nos apresentaram, vendo cada época submetida, sem mais, ao império exclusivo e absoluto de um único estilo. De facto, como referiu oportunamente Pierre de Frankastel [1], se fôssemos levados a considerar que o pensamento racionalista ligado às Luzes constituiu a única corrente estética da segunda metade do século XVIII, resolveríamos o problema de forma demasiado simples e cómoda. Neste caso, ficaria por explicar o importante papel atribuído, entre nós, nesta época, ao conceito de «sublime» do Pseudo-Longino, constituindo o seu tratado um dos manuais oficialmente prescritos para o ensino da Retórica.

Daí também as vicissitudes em torno do conceito de «pré-romantismo» e as críticas que ultimamente tem merecido [2].

---

[1] Pierre de FranKastel «L'esthetique des Lumières», in *Utopie et Institutions au XVIII siècle*, Paris, p. 335.

[2] Roland Mortier, em *Chartés et Ombres du Siècle des Lumières*, abordou pertinentemente a questão, defendendo que a introdução de um conceito como o de pré-romantismo participa de uma visão histórica de ruptura: até 1750 considerar-se-ia a época «filosófica e crítica», depois, viria o primado do «sentimento» e o descobrimento do «eu»: «La tentation est grande de rattacher cette seconde moitié au Romantisme, de dater celui-ci de Rousseau et de réduire ainsi la part les «lumières» à la position congrue. En anexant le mouvement des idèes, depuis 1750, au sillage romantique, en créant à cet effet le vocable de «preromantisme» [...]», p. 115), Paris, 1969, o qual mais não pretende do que fundar ou legitimar a tradicional distinção entre Razão e Sentimento.

Também Georges Gusdorf em *La Naissance de la Conscience Romantique au Siècle des Lumières*, abordou o problema, defendendo, como tese essencial, que a sucessão entre iluminismo e romantismo se não faz à maneira da sucessão de dois blocos monolíticos, questionando-se se a expressão «pré-romantismo» não terá sido formulada para «desembaraçar»

Afastando-nos, pois, da legitimidade de cortes tão absolutos quanto miraculosos com o passado e encarando cada «período» (1) como de «transição», dificilmente podemos, todavia, renunciar à pretensão de enunciar um conjunto de aspectos fundamentais que legitimam a utilização de diferentes designações periodológicas, como, para o nosso caso, as de barroco e neoclassicismo.

Há entre a retórica dos mestres jesuítas de Seiscentos e a retórica tal como a entenderam os intelectuais da segunda metade do século XVIII, diferenças importantes, que se expressam na utilização de um certo vocabulário, certos códigos e uma certa metalinguagem, que se mostram capazes de configurar o que habitualmente se designa por «estilos de época» (2), mas que se não constituem nem sucedem como entidades monolíticas, antes através de zonas muitas vezes difusas e porosas, dando lugar a interpenetrações e transformações constantes.

Situando-nos, pois, no âmbito da retórica, veremos que as referências ao belo são substituídas pelas referências ao gosto e, mais precisamente, ao bom gosto, situação à qual não era estranha a influência de Ludovico Muratori e da sua obra *Reflessioni sopra il Buon Gusto.*

Ora, em consonância com o que no primeiro ponto deste capítulo escrevemos acerca da identificação entre beleza e ordem, veremos que o «bom gosto» herda esse mesmo imperativo que aponta para uma dependência profunda perante a lógica e mais propriamente perante a sua parte metódica.

De facto, nas *Reflessioni sopra il Buon Gusto,* que constituiu obra de referência fundamental em toda a polémica contra o «mau gosto», o «bom gosto» é-nos apresentado como «nobilissimo pregio dell'ordine» (3), aceitando, tal como na parte metódica da lógica, a matemática como modelo, pois, continua Muratori, é ela, entre todas as disciplinas do saber, a que melhor ensina a «bem dividere, e ordinare le cognizioni e le cose» (4). Nestes termos, o «bom gosto» dificilmente se distingue do método na lógica, a não ser no facto de que a disciplina que o integra, a retórica, dever, por definição, alargar o âmbito de consideração da natureza humana, atendendo não apenas à razão mas também às exigências das paixões e

uma certa interpretação do «Século das Luzes» de «resíduos» menos compatíveis com ela: «constitutive de l'être humain, la sensibilité, même refoulée, ne peut être niée sinon dans le cas d'une anasthésie pathologique confinant à la perversité [...]. On découvrira des traces de raison chez l'homme le plus sensible, et des signes de sensibilité chez l'intellectuel le plus sec», Paris, 1976, p. 71.

(1) Sobre esta noção de «período», veja-se Vitor Manuel Aguiar e Silva, *Teoria da Literatura,* Coimbra, 1986, p. 340.

(2) *Ibidem,* p. 413.

(3) Ludovico Muratori, *Reflexioni Supra il Buon Gusto,* Parte I, cap. III.

(4) *Ibidem.*

dos afectos, a que corresponderá, entre os nossos autores de Setecentos, a ideia de uma «natural graça».

De qualquer forma, a passagem da lógica à retórica determina, como veremos em Luís António Verney, uma espécie de «degradação», que se prolongará na crítica do Barbadinho à poesia.

No nosso caso, o texto que pela primeira vez apresenta uma definição clara de «bom gosto» é o de Cândido Lusitano, escrito no ardor das polémicas em torno da publicação do *Verdadeiro Método de Estudar*, e que pelo seu valor histórico transcrevemos:

«Eu chamo a um autor homem de bom gosto em qualquer obra que escreva, quando ele sabe regular bem o juízo, dando-lhe (como se fosse o seu livro um verdadeiro quadro), toda aquela boa ordem e disposição que pede a matéria, debuxando-a com uma natural graça e precisa exacção e, enfim, dando-lhe aqueles últimos toques que fazem o composto não só delicado, mas vivo. Este Bom Gosto é nome que apareceu em nossos tempos e parece um termo vagabundo, sem ter pátria certa. Com esta designação parece a alguns que bem pode entrar a eloquência na classe do "não-sei-quê". Os Antigos chamavam-lhe Juízo e isto é que é propriamente o Bom Gosto. É proceder com juízo e discernimento nas obras que compomos e não menos nas que lemos.» [1]

Mais adiante, seguindo as pisadas de Muratori, aponta a existência de um bom gosto particular a cada arte e a cada ciência, dependente de princípios particulares e leis determinadas: «Toda a ciência e arte, como dirigida por princípios e leis determinadas tem, por consequência, também, necessidade de um bom gosto particular.» [2]

O texto de Cândido Lusitano merece, só por si, um comentário mais alargado, sendo de destacar, entre outros aspectos mais secundários, a circunscrição do problema ao âmbito da linguagem; a pintura tomada para termo de comparação dos procedimentos literários e, finalmente, a distanciação perante o «não-sei-quê», em nome da supremacia do juízo e da lógica, entendida esta na sua comum acepção da época, ou seja, como «arte de pensar».

Os dois primeiros aspectos complementam-se de algum modo: a composição de um livro como se de um quadro se tratasse e a consideração da pintura como modelo dos procedimentos do escritor ou do orador era generalizada entre os autores da época. A ela recorre Frei Manuel do Cenáculo quando, nas *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, compara o perfeito orador ao pintor de talento [3].

---

[1] Cândido Lusitano, *Ilustração Crítica...*, 1751, p. 9.

[2] *Ibidem.*

[3] Cenáculo, *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, Lisboa, 1776, p. 267.

Também Verney, no *Verdadeiro Método de Estudar*, nos dirá que a poesia é «pintura que fala» e que as palavras são «as cores da retórica» (1).

A legitimidade desta comparação assentava, em última análise, no princípio clássico da unidade das artes, de que foi eloquente exemplo a *Arte Poética* de Horácio, cuja fórmula «*ut pictura poesis*» (2) será consagrada pela posteridade, sendo utilizada por Lessing, na Alemanha, por Addison e Reynolds, em Inglaterra, e por Pascal e Du Bos, em França (3). Ora, uma tão vasta projecção apenas se explica pelo partido que dessa comparação poderiam retirar as retóricas e as poéticas.

De facto, numa primeira abordagem, é de referir o enriquecimento da terminologia crítica, nomeadamente no que se refere à distinção entre o desenho (o conteúdo) e a cor (as figuras de retórica). Num segundo momento, ela facilitava a compreensão do processo de elaboração da obra e da aprendizagem subjacente, sobretudo no que diz respeito ao problema sempre presente das relações entre a natureza, a arte e o exercício. Neste caso, e no que à retórica da segunda metade do século XVIII se refere, favorecia a expressão de um pendor «naturalista», atinente à «imitação» da natureza pela arte, desde que por imitação se entenda não um ofício de reprodução servil dos dados dos sentidos. Em último lugar, deve ainda apontar-se a possibilidade de reforçar a ideia da finalidade moral da arte, finalidade que deveria assistir a ambas as disciplinas (4).

No caso de Cândido Lusitano ou de Verney, pesem embora as divergências que opuseram ambos a respeito da dignidade da poesia (5), o que sobressai é o primado da imitação da natureza em moldes que já referimos. Veja-se o caso em que Verney define a retórica como a «perspectiva da razão» (6) por, em seu entender, fazer na ordem intelectual o mesmo que a perspectiva nas distâncias locais.

Não deixa também de ser significativo a este respeito que os tratadistas do barroco, sem negligenciarem a metáfora da pintura, se socorram com frequência da metáfora da música, o que já não acontece agora, pois que a harmonia de que se fala supõe essencialmente a simetria, a ordem geométrica e previsível e não a polifonia (7).

(1) Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol II, Carta V, p. 243.

(2) Horácio, *Ad Pisones*, v. 361.

(3) Para maiores esclarecimentos sobre este tema, veja-se Basil Munteano, *Constantes Dialectiques en Littérature et en Histoire...*, *op. cit.*, pp. 236 e segs.

(4) Marc Fumaroli, *L'Âge de L'Eloquence...*, Genève, 1980, p. 678.

(5) Ver nota 3, p. 273.

(6) Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. II, p. 8.

(7) A este respeito e circunscrevendo-se ao pensamento de B. Gracián, escreveu Benito Pélegrin: «[...] à l'harmonie trop prévisible des accords parfaits et connus, Gracián préfère toujours l'imparfait, au sens musical du terme, la délicatesse de la surprise harmonique. C'est toujours en termes de musique qu'il s'exprime [...]. D'essence musicale, la phrase gracianesque,

O segundo aspecto a sublinhar, a propósito do texto de Cândido Lusitano, é o carácter «vagabundo e peregrino» do termo, determinando uma pluralidade de acepções, nomeadamente a que refere com propósitos de demarcação: a do «não--sei-quê», termo particularmente feliz na referência a um plano independente do domínio estrito da razão (1).

O «não-sei-quê» conduz-nos a um domínio do inexplicável, do não conceptualizável, do indizível, que em tudo se afasta do imperativo de racionalidade e do primado do juízo que, na sequência dos antigos, Cândido Lusitano atribui ao bom gosto, completando-o, embora, com uma exigência de graça e delicadeza, que necessariamente assistiria à beleza poética. Em última análise, o «não-sei-quê» constitui, neste século XVIII, um eco do estilo pessoal e da liberdade criadora que imperara no período anterior.

Repare-se também na definição que do «óptimo gosto» nos dá Luís António Verney, num texto da polémica em torno da publicação do seu *Verdadeiro Método de Estudar*: «aquela nova forma que se dá a um tratado, aquele saber joeirar as questões e as provas; pô-las em ordem mais clara, reduzi-las a menos palavras, tirá-las de um só princípio, separar o que é evidente do provável, a razão da autoridade, o certo do duvidoso, o explicar tudo com elegância e galantaria, só isso dá grande preço a um livro e caracteriza um homem por grande escritor, no que concorda toda a Europa de óptimo gosto» (2).

Há nesta concepção do bom gosto, diz Marta Amélia Machado Santos, «um movimento gradual que parte da teoria do conhecimento e tem como meta o fim

la phrase baroque, procède par assimilation de sons, par la recherche de l'homophonie; la phrase classique condamne la rencontre de sons répétés et vise à la déssimilation phonique par obsession de clarté», *Éthique et Esthétique du Baroque...*, Paris, 1985, p. 174.

Ora, a esse desejo de claridade corresponde a primazia de um conceito de ordem que se rende à ofensiva global do geometrismo, contrariamente ao que veremos no barroco, o qual, como escreveu Bruno Contardi, «[...] mette in discussione radicalmente le certezze dell'ordine, in quanto non solo non significa, ma è controsignificante, configurandosi comme montaggio di imagini diversi, senza una aparente nesso logico o naturale», *La Retorica e l'Architettura del Barocco*, Roma, 1978, p. 74.

(1) Um dos defensores, na Península, do valor do «não-sei-quê» como conceito estético foi o padre Feijóo, na sua obra *El no sé qué* (1733), na qual nos apresenta a definição seguinte: «En muchas producciones, no solo de la naturaleza sino del arte, y aún más del arte que de la naturaleza, encuentran los ombres, fuera de aquellas perfecciones sujetas a su compreensión racional, outro género de primor misterioso que, lisonjeando el gusto, atormenta el entendimiento. Los sentidos le palpan, pero no le puede decifrar la razón, y asi, al querer explicarle no se encuentran voces ni conceptos que cuadren su idea, y salimos del paso con decir que hay un no-sé-qué que agrada, que enamora, que hichiza, sin que pueda encontrar-se revelación mas clara de este natural misterioso», citado por M.-M. Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas...*, Santander, 1947, vol. III, pp. 106-107.

(2) Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. II, Carta V, p. 49.

utilitário do bom aproveitamento das faculdades anímicas. A própria estética clássica deste século defende o ideal lógico de adequação. É a estética da razão, do natural humano, psicologista e de análise do conhecer» (1).

Estamos, pois, em condições de apontar, em termos mais sistemáticos, o núcleo da concepção estética, tal como esta se apresentou, de forma dominante, entre os nossos intelectuais da segunda metade do século XVIII, a qual foi, quanto a nós, expressa, de modo claro e sintético, por Frei Manuel do Cenáculo, ao interrogar-se: «Quem desconhece que o bem pensar é a alma de um belo e grave discurso?» (2)

O ideal estético que aqui se enuncia é, como se depreende das suas palavras, dependente da lógica, naquilo em que ela se constituía como arte de direcção e controlo do pensar.

Se quiséssemos circunscrever o núcleo deste ideal estético a respeito da argumentação e do discurso oral e escrito, teríamos: 1. É a arte de bem pensar que faz a arte de bem dizer, sublinhando-se, aqui, a primazia do fundo sobre a forma, da lógica sobre a retórica; 2. A frase perfeita é a que se compreende sem esforço, que nem é muito longa nem demasiado breve, que é purgada de toda a metáfora demasiado «pessoal», que é «normal» quanto à sua estrutura gramatical, ou seja, que não abusa da inversão ou hipérbato (3); 3. A concessão perante o ornamento e o figurativo, ou seja, a concessão que se faz à retórica é rigidamente controlada, à luz de um imperativo de moderação que apenas leva em consideração os afectos e paixões «naturais», a fim de conciliar o assentimento com a persuasão.

Em última análise, o privilégio do fundo sobre a forma, como meio de expressar a primazia da lógica sobre a retórica, era uma consequência da redução da retórica à teoria da elocução e ao ornamento da linguagem. Essa será a principal causa do «declínio» da retórica (4). Foi a sua consideração em sentido restrito, reduzida progressivamente à teoria da elocução e dos tropos, que acarretou a sua «decadência».

O percurso da retórica, depois de Aristóteles e Cícero até ao período que estamos a analisar, é o da sua redução progressiva ao meramente ornamental, atingindo, no barroco seiscentista, a sua expressão mais evidente. A decadência da eloquência, de que falara Tácito (5), a respeito da sua asfixia pelo Estado centralizado, determinara o privilégio do *ornatus*, que passa a ocupar o centro do edifício da retórica, gerando uma mudança na organização e no espaço do seu domínio: a sobrevalorização da *elocutio*, relativamente à *inventio* e à *dispositio*.

(1) Marta Machado Santos, «Verney e o Bom Gosto», in *Seara Nova*, n.º 1016/1017, pp. 44-45.
(2) Cenáculo, *Disposições I*, p. 113.
(3) Veja-se, a propósito, Benito Pélegrín, *Éthique et Esthétique du Baroque*, *op. cit.*, p. 191.
(4) Paul Ricœur, *La Métaphore Vive*, *op. cit.*, pp. 13-14.
(5) Tácito, *L'Dialogue des Orateures*, I, 1, p. 35.

A este respeito dirá T. Todorov: «Assim, a invenção ou procura das ideias será eliminada, a pouco e pouco, da retórica, reservada agora à elocução: ganha a batalha dentro da retórica, perde a guerra: toda a disciplina se encontra completamente depreciada por causa dessa mesma vitória. É assim que o par meios-fim será substituído pelo par forma-fundo; a retórica trata da forma.» ([1])

Reduzida progressivamente a esta dimensão, ela criou as condições para que se cultivasse a linguagem pela linguagem, instaurando uma verdadeira «festa da linguagem», o que gerou também, como reacção a essa explosão figurativa da palavra, os movimentos inversos de resistência e controlo, importando destacar, no período medieval, o cristianismo, de que foi marco essencial o *De doctrina christiana* de Santo Agostinho, e no período moderno a evidência cartesiana e a evidência sensista, sem esquecer que certos sectores do humanismo renascentista, acentuaram também a redução do domínio da retórica ([2]).

No caso da evidência sensista, não será de mais lembrar o caso do bracarense Francisco Sanches, quando proclama, como já tivemos oportunidade de referir ([3]), que toda a frase ou expressão será «bastante bela se bastante verdadeira», sem deixar de reservar «as belas frases» para os retóricos, que têm o «bem falar» como fim.

Mas é com Descartes que a crise se acentua, pois desde as *Regras* que exclui a retórica da filosofia, considerando-a estranha ao método filosófico, reservada, como a dialéctica, para o universo e para as preocupações dos professores. Dado que a verdade a descobrir é evidente, a maneira mais segura de a fazer conhecer é mostrar o modo pelo qual o espírito a reconhece como evidente: a retórica é então substituída pelo ideal de uma prosa analítica ([4]).

Além do mais, ela exigia, segundo Descartes, um vasto processo de aprendizagem e um não desprezível fundo de erudição que não deixaria de funcionar como porta de entrada a concepções erróneas e a falsas filosofias. A erudição impunha uma memória plena de sugestões e recordações teoréticas, que facilmente se transformariam em obstáculos à obtenção da evidência. Como escreveu Henri Gouhier, «o cartesianismo representa, sem dúvida, uma filosofia sem retó-

---

([1]) T. Todorov, *Teorias do Símbolo*, Lisboa, 1979, p. 61.

([2]) Referindo-se aos humanistas do Renascimento, escreveu Guido M. Tagliabue: «Neghi o sostenza la funzione autonoma della retorica, l'humanista le sottrae in ogni caso la prerogativa del momento euristico [...]. L'attenzione degli eruditi umanistici, come quella degli eruditi, al contrario, é andata tutta alla parte strutturale della dialettica, alla composizione degli entimeni e degli esempi, o al più, ai criteri formali di scelta della definizioni», Guido M. Tagliabue, «Aristotelismo e Barroco», in *Retorica e Barroco*, Roma, 1955, p. 133.

([3]) Cf. Francisco Sanches, «Que Nada se Sabe», in *Obra Filosófica*, Lisboa, 1999, Prólogo ao Leitor.

([4]) Veja-se, a este respeito, o capítulo deste volume dedicado ao conceito de método.

rica» [1]. O universo sensível, onde a retórica recolhe o seu espaço figurativo, é, por si só, um obstáculo ao saber verdadeiro.

Mas apesar de tudo, e contra o que seria de esperar, a retórica não morreu, continuando a exercer a sua função ornamental, em contexto de rígida regulamentação.

Importa no entanto sublinhar que um dos mais importantes factores de sobrevivência e mesmo de resistência da retórica, sobretudo após o Concílio de Trento, foi precisamente a retórica eclesiástica, podendo considerar-se que, como disse Raimond Cantel [2], no século XVIII em Portugal, o fim mais comum do ensino da Retórica visava a eloquência religiosa e a oratória do púlpito. Se bem virmos, aliás, o grosso das críticas dos nossos reformadores setecentistas ao designado «mau gosto», orientava-se de forma privilegiada para o caso dos sermões religiosos, sendo certo que a importância da oratória eclesiástica será tanto maior quanto será responsável pela projecção da retórica muito para lá do ideal de uma cultura literária, como sucedera em certos sectores do Renascimento italiano. Ela conferir-lhe-á uma nova força e uma nova dinâmica.

De facto, a reforma tridentina determinou a rejeição do culto pagão da forma, à maneira do aristotelismo paduano [3], mas impôs, ao mesmo tempo, o triunfo da

[1] «Le cartesianisme est bien une philosophie sans rhétorique» Henri Gouhier, «La resistence au vrai et le problème cartesien d'une philosophie sans rhétorique», in *Retorica e Barroco*, p. 86. A respeito da condenação da retórica por Descartes, escreve Henri Gouhier, neste mesmo texto, interpretando o pensamento cartesiano: «Il y a des régles pour la direction de l'esprit qui cherche la vérité. Qu'il s'agisse de morale ou de physique, de psychologie ou de metaphysique, partout oú la vérité est en jeu, l'esprit se dirige selon ces régles. Or, puisque la vérité à découvrir est évidente, ces régles dirigent l'esprit de telle façon qu'il ne puisse prendre pour évident ce qui n'est pas, qu'il ne soit point dupe, par exemple, de la fausse clarté des préjugés. Par suite, la manière la plus sure de faire connaître une vérité evidente; la rechérche de la vérité devenue exemplaire, voilá l'expression que la nature même de la vérité impose. Ainsi, la philosophie fondée sur l'évidence trouve sa forme dans la recherche méthodique qui la constitue. Le philosophe en tant qu'il est philosophant n'a jamais usé d'un *ars disserendi*; il est possible qu'un tel art soit utile dans l'enseignement de la philosophie, mais ceci est une autre histoire, celle des professeurs», p. 86.

[2] Raymond Cantel, *Le Traité d'Eloquence Portugaise du P. Custódio Jesam Barata et le Goût Littéraire du XVIII Siècle*, Coimbra, 1966, p. 5.

[3] O aristotelismo da escola de Pádua, ao separar os domínios da razão e da fé, criara condições excepcionais para a justificação de uma arte oratória profana. Com efeito, após o saque de Roma, em 1527, o humanismo ciceroniano encontrara refúgio em Pádua e em Veneza. A proximidade de Veneza — capital do humanismo profano e da arte política — mais não fizera do que reforçar essa tendência para a afirmação de uma oratória profana.

É contra essa situação que lutarão Erasmo, Santo Agostinho e Santo Isidoro de Sevilha, e, entre nós, André de Resende, esforço que terá continuidade nas chamadas «retóricas borromeanas», patrocinadas por São Carlos Borromeo.

eloquência, tal como a entenderam Santo Agostinho, Santo Isidoro e Erasmo, elevada, agora, à dignidade do ofício sacerdotal e apostólico. A reforma tridentina determinará, pois, o aproveitamento do modelo das Belas-Letras profanas da Antiguidade, apontando a patrística como exemplo.

É um facto que a formação greco-latina dos primeiros apologetas da Igreja, associada ao magistério que lhes conferia o episcopado cristão, permitiu realizar, diz Marc Fumaroli (1), melhor do que os escritores e oradores pagãos do regime imperial, afectados já pela decadência a que se referira Tácito, a plenitude do ideal republicano do orador por que lutara Cícero. Os padres, diz ainda Marc Fumaroli (2), possuíam, graças ao cristianismo, a autoridade e o público que faltavam aos declamadores pagãos do regime imperial. Eles tinham restaurado a eloquência «senatorial» e recriado uma «aristocracia retórica» de não pequeno poder sobre as paixões dos povos e dos príncipes.

Ora, o último grande tratado de retórica latina, anterior à queda do Império, foi o *De doctrina christiana*, de Santo Agostinho, obra que extravasará em muito os limites que lhe atribuíra o seu autor, transformando-se, no Renascimento, numa arma eficaz, utilizada pelos humanistas e reformadores da dialéctica, contra *o modus scholasticus*, acabando por se tornar numa das fontes maiores da cultura europeia nos séculos XVI e XVII (3).

Parte considerável do esforço de Santo Agostinho, conhecedor e admirador das obras de Cícero, não apenas as de natureza mais «filosófica» como também as de retórica (4), constituíra uma reacção à designada Segunda Sofística, sentindo a imperiosa necessidade de uma crítica ao ideal de uma cultura marcada pelo privilégio da forma e da elegância da palavra, responsável pelo afastamento das almas perante as realidades fundamentais da moral e da religião. *Res non verba*, tal é, escreve Henri Marrou (5), a posição de princípio do bispo de Hipona. A linguagem era tão-só um sistema de signos, úteis e necessários para a comunicação do pensamento, um instrumento de transmissão, sem valor intrínseco, não merecendo, por isso, uma consideração prolongada. Deste modo, sem desprezar a dinâmica real de uma cultura oratória, inverte a relação ciceroniana do *docere, delectare e movere*, pela do *docere, movere e delectare*, no seu anseio de tornar mais leve o deleite e o culto pagão do ornato.

---

(1) Marc Fumaroli, *L'Âge de l'Eloquence, op. cit.*, p. 140.
(2) *Ibidem*, p. 141.
(3) *Ibidem*, p. 70.
(4) Veja-se, a propósito, a obra de Maurice Testard, *Saint Augustin et Ciceron*, vol. I, Paris, 1958 p. 253.
(5) Henri Marrou, *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Paris, 1958, p. 348.

Para Agostinho, como para a tradição cristã que se lhe seguiu, com destaque para Erasmo (1) e para as «retóricas borromeanas» (2), nas quais se inclui a obra de Frei Luis de Granada (3), a retórica é um meio e não um fim para a cultura e para a vida. Mais ainda, como corpo de regras, era um auxílio útil e seguro, mas não se assumia como absolutamente indispensável, pois o estudo dos modelos, nomeadamente das Escrituras, fonte principal da *inventio* oratória, poderia, em muitos casos, suprir a sua necessidade. O que percorre a obra de Santo Agostinho é, pois, a crítica permanente ao formalismo e à indiferença moral da cultura oratória.

Assim, purgada desse mal capital, ela poderá subsistir à luz daquele ideal cristão de moderação, que retoma a exigência platónica de moralidade e atinge tanto o fundo do discurso como, em igual plano de importância, a própria conduta do orador. A abertura ao ornato e à *elocutio* faz-se na condição, pelo menos em princípio, da sua subordinação ao *docere*.

(1) De facto, o esforço de Erasmo orientar-se-á, neste domínio, para a conciliação entre o ideal ciceroniano e o magistério teológico, em tempos de hostilidade contra a arte oratória. Aos que defendiam que a piedade se acomodava com a ignorância e que olhavam com desconfiança os tratados de eloquência da Antiguidade, Erasmo responderá que depois da fé e da piedade é a ciência a melhor arma dos cristãos. A este respeito, escreveu Charles Bené: «Erasme a dans l'éloquence une confiance qui paraît excessive, c'est évident [...] mais il a su l'apporter les correctifs et les compléments qui montrent une fidelité d'ensemble: l'invitation à la moderation, et la place primordiale de la pieté et de la charité.» Charles Bené, *Erasme et Saint Augustin,* Genève, 1969, p. 324.

(2) O impulso dado por Erasmo à arte oratória e à eloquência, apesar das perseguições de que foi alvo, deram os seus frutos, pois décadas depois veremos S. Carlos Borromeo disfarçar mal a influência erasmiana, no seu desejo de instituir um compromisso entre o humanismo ciceroniano e a eloquência sagrada. «Ce compromis entre l'Italie et l'Epagne», escreve Marc Fumaroli, «entre rhétorique et théologie [...] ce fait sur l'exemple de saint Augustin du *De doct. Christ.* Et, en surdine, sur celui de *l'Ecclesiastes,* d'Erasme.» *L'Âge de l'Eloquence, op. cit.*, p. 135.

Com efeito, o arcebispo de Milão patrocinara, tanto em Itália como em Espanha, a edição de uma longa série de tratados de retórica eclesiástica, fundando aquilo a que Marc Fumaroli chamou um verdadeiro «atelier» de retórica, bem mais fecundo e profícuo que qualquer das academias humanistas. As retórica borromeanas, que tanta importância terão, mais tarde, na obra de Frei Manuel do Cenáculo, esforçar-se-ão por combater tanto a forma doutoral como a diatríbica, a fim de lhes substituir uma arte oratória renovada com a eloquência dos padres da Igreja, de acordo com as conclusões emanadas de Trento. O objectivo principal era, pois, o de colocar a arte dos oradores, sobretudo na forma como a entendeu Cícero, ao serviço da eficácia da palavra cristã.

(3) O que transparece na obra de Frei Luis de Granada, em *Ecclesiasticae Rhetoricae Libri tres,* é o ideal ciceroniano, voltado para uma aliança entre a filosofia e a retórica, transformada, agora, em aliança entre a teologia e a retórica, feito através de um constante apelo aos ensinamentos de Santo Agostinho e dos Padres, como ainda pela aceitação do «ornatos», na estrita condição da sua subordinação à «utilidade» e ao «docere».

Neste âmbito, estamos em crer que um dos casos mais significativos da nossa segunda metade do século XVIII, na retomada da tradição da retórica eclesiástica, tal como a apresentaram Santo Agostinho, Erasmo e S. Carlos Borromeo, é o de Frei Manuel do Cenáculo, nas suas *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito,* quando, num convite claro à moderação ornamental escreve: «É necessária a discreta união do útil e do deleitoso. Tem certo fim o estudo do gosto: se ele é o fim onde há mais obrigação, apoucado estudo.» (1)

Há, pois, um evidente imperativo de discrição e de moderação na utilização do ornamento retórico, como há, também, uma consciencialização daquela antiga suspeição contra a retórica: «O outro fim da instrução retórica consiste em não se deixar persuadir cada um ligeiramente das aparências do erro, quando se lhe proponha artificiosamente.» (2)

Esta instrução far-se-á, escreve Frei Manuel do Cenáculo, num aproveitamento da cultura clássica, mas à luz de uma conversão eclesiástica dos seus valores culturais: «Os exercícios e as regras especulativas se farão por Terêncio, Cícero, Horácio, Virgílio, Tito Lívio e Ovídio. Sendo útil o estudo das regras dos autores propostos por compreenderem os diversos usos da eloquência em que se hão-de exercitar os religiosos, contudo, pertencendo-lhes mais frequentemente o desempenho da oratória do púlpito, promoverá o professor o estudo da retórica sagrada do padre Luis de Granada» (3), sem esquecer Erasmo, «varão muito douto e experimentado», de cujo «merecimento e competência para decidir não se pode duvidar» (4).

Assim, após pagar o devido tributo à tradição em que se insere, apresenta-nos uma definição global da arte oratória, tal como a entende, nessa que, a meu ver, constitui a mais importante obra do século XVIII português sobre a retórica: «Falo duma arte que forma a proporção e distribuição das partes indispensáveis a um discurso, que lhe dê o método e ajuste o estilo ao assunto e ao auditório; que não confunda com a ideia de estilo sublime a pompa das palavras; que faça propor com simplicidade as grandes ideias no sublime e as mais ordinárias no estilo medíocre. Falo daquela arte que castiga o fogo imoderado e levanta a frase humilde de exprimir; que adverte ser vício a nimiedade no mesmo que é útil e bom; que reprime as alegorias pueris e o uso de erudição estranha e que faz propor a decência.» (5)

Deixando por agora de parte o plano estrito dos tratados de retórica eclesiástica, cabe-nos também analisar a situação mais global da retórica entre os nossos

(1) Cenáculo, *Cuidados Literários,* 1791, p. 515.
(2) Cenáculo, *Disposições...,* 1776, II, p. 13.
(3) *Ibidem,* p. 26.
(4) Cenáculo, *Disposições...,* I, p. 59.
(5) Cenáculo, *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito,* 1776, p. 268.

teóricos da segunda metade do século, que é, como vamos ver, a de uma clara subordinação perante a lógica e o «discurso da verdade».

Neste, como noutros casos, a obra de Verney, situada do lado da evidência empírica, é verdadeiramente paradigmática, chegando a escrever, em texto da polémica em torno da publicação do seu *Verdadeiro Método de Estudar*: «[...] ide preparando as orelhas para ouvir uma verdade seca, que talvez será mais proveitosa para os estudos [...] já lá vai o tempo de adular em matéria de bom gosto. Hoje fala-se claro, propõe-se sem rebuso a verdade» (1).

O primado da lógica é aqui evidente. No entanto, o mesmo Verney que assim elogiara aquele modo seco de propor a verdade, contra as adulações do bom gosto, dedicou dezenas de páginas do seu tratado à retórica, chegando mesmo a afirmar, tal como víramos nos termos do Alvará de 28 de Junho de 1758, que «não há coisa mais útil que a retórica» (2).

Para Verney, a verdade, em si própria não depende da retórica e, em sentido estrito, a retórica é exterior à filosofia. Simplesmente, a filosofia não pode passar sem ela, sob pena de não encontrar ressonância na grande maioria dos espíritos. A questão não está na verdade propriamente dita mas sim na sua eficácia: o filósofo, escreve Verney, contenta-se em expor as suas razões, não se preocupando em mover a vontade; o orador move as paixões e mostra a verdade «de muitos modos», com eficácia, a fim de convencer a variedade dos ouvintes, considerando-os nas suas circunstâncias específicas. O problema é, assim, eminentemente pedagógico!

Outra reacção interessante contra a «festa da linguagem», desvalorizando a forma em favor do fundo, é a de Martinho de Mendonça Pina e Proença nos seus *Apontamentos...*, ao escrever: «Já a eloquência perdeu as fulminantes armas com que vencia e triunfava no governo democrático em que facilmente se movia a plebe com a fantástica aparência das cores retóricas: hoje, que parecem os homens mais racionais, tem para eles maior força argumentos sólidos e verdades demonstradas [...]» (3), lançando o dedo acusador sobre Cícero, por buscar «mais a pompa das palavras que o peso das razões». Não obstante, Pina e Proença mostra-se sensível à beleza da palavra, mas num contexto que quebra com o geometrismo e o imperativo das regras, aproximando-se da ideia de sublime: «É sem dúvida que o entendimento humano por sua elevação superior à arte e seus impetuosos voos sofre mal o freio dos preceitos. O orador que puser todo o seu cuidado e atenção em seguir a doutrina de Hermógenes e Longino, sem dar mais liberdade às asas da

(1) Luís António Verney, *Última Resposta...*, p. 3.

(2) Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. II, Carta V, p. 3.

(3) Martinho de Mendonça de Pina e Proença Homem, *Apontamentos Para a Educação de Hum Menino Nobre*, 1734, p. 289.

imaginação, não alcançará nunca o grande sublime que eles observaram nos autores que escreveram sem atender a semelhantes defeitos.» (1)

No seu espírito ecoavam as palavras de Santo Agostinho, para quem os talentos superiores não dependiam das belas frases ou expressões, antes estas dependiam daqueles, pois eram quem lhes dava alma.

Para Pina e Proença, da estrutura tradicional do ensino da Retórica, apenas se deveria conservar o exercício e a aplicação directa, traduzida na «composição de narrações simples e breves», integrando elementos de fácil compreensão, «e se neles faltarem à boa ordem e clareza, ou usarem termos menos próprios, se lhes devem emendar, fazendo-lhes repetir de novo emendada. Parece-me que é este o verdadeiro exercício de retórica que hoje pode ter maior utilidade» (2).

Próximo de Verney, veremos o padre Teodoro de Almeida, igualmente rendido ao paradigma do discurso racional, embora sem negligenciar a necessidade da retórica. De facto, soçobrando à ofensiva global do geometrismo, no âmbito da expressão e comunicação do saber, escreve, acerca da existência de «dois métodos» de tratar as matérias: «um é simples e sólido, mas seco, como fazem os geómetras, o outro é mui ornado com as figuras da mais brilhante eloquência, semeado com alguns chistes ou galantarias de um génio feliz e acompanhado de algumas pinturas agradáveis e, além disso, animado por entusiasmo poético.» (3)

Ambos os «métodos», diz, possuem dignidade própria: um «endireita o entendimento» e ensina «o caminho direito para a verdade», o outro tem a seu cargo «a graça e formosura». No entanto, logo de seguida, dá-nos mostra da sua suspeição contra a retórica, pois diz ser fundamental não confundir o sólido com o «engraçado e bonito»: «Se vos quereis divertir e passar uma hora de recreio sem sairdes de casa, buscai um livro engraçado; mas se vos quereis instruir, buscai um livro sólido.» (4)

---

(1) *Ibidem*, p. 293. Esta abertura ao «sublime» virá a ser acolhida pelo próprio pombalismo ao constituir o tratado atribuído a Longino num dos manuais oficiais para o ensino da retórica. Deve notar-se que não se trata aqui do chamado «estilo sublime», na sua acepção tradicional, mas sim de um sublime revelado e proposto por Boileau a partir da sua tradução da obra atribuída a Longino. Tratava-se, agora, de um sublime que tinha mais a ver com a elevação do génio do que com aparato de palavras, o sublime pudesse ser considerado, em sentido global, como uma arma contra um certo racionalismo dos Modernos e contra a excessiva disciplina imposta em nome do «bom gosto». Sobre este tema veja-se: V. Enzo Alfieri, «Estetica dall'Iluminismo al Romantismo fuori d'Italia» pp. 579 e 596; Bernard Tocaine, *L'Idée de Nature en France dans la seconde moitiée du* XVII *siècle*, p. 925; Marc Fumaroli, *l'Âge de L'Eloquence*, p. 683; Maria Leonor Carvalhão Buescu, «O "Sublime" e a Nova Retórica» in *Ensaios de Literatura Portuguesa*, Lisboa, 1985, pp. 92-103; Vitor Manuel Aguiar e Silva, *Teoria da Literatura*, pp. 520-521.

(2) *Ibidem*, pp. 292-293.

(3) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. IX, tarde II, p. 27.

(4) *Ibidem*, p. 34.

O *docere* prima sobre o *delectare*, a parte metódica da lógica, aquela que fornece o caminho «mais direito» para conhecer a verdade, ocupa, verdadeiramente, o seu universo de preocupações; à retórica cabe apenas o «engraçado» e o «ornado», sintoma evidente da sua perda de terreno, como atrás referimos. A «instrução sólida» exige, na pena do oratoriano, que o discurso seja «desaparelhado de tudo o que é enfeite e ornato», a fim de que possamos ver o conteúdo em «osso nu, simples e claro» (1).

Nas suas palavras parece-nos encontrar a condenação de Platão à retórica dos sofistas, reforçada pelo influxo agostiniano: o ornato pode servir para difundir a ilusão e propagar o engano e, na maior parte dos casos, a sua utilidade mais não representa do que uma concessão ao gosto popular, onde as forças da razão se encontram empecidas por um complicado universo de paixões. Em todo o caso, seria preferível, como queriam também Descartes e Malebranche, que os homens se contentassem com a verdade nua e despida do ornato, ou seja, do figurativo. O engraçado e o gracioso tinham o seu lugar próprio, mas num plano distinto do da verdade sólida, no plano do «divertimento».

No entanto, a concessão não era total, antes limitada por um rígido quadro de regras, em nome do respeito pela «natureza». Como significativamente escreveu Frei Manuel do Cenáculo, também ele um incansável defensor dos «estudos sólidos», a retórica que agora se defende é a que define e institui, contra o estilo pessoal e a liberdade criadora do barroco, «*uma harmonia intrínseca fundada em regras independentes do costume*» (2). Como vamos ver, é a natureza que virá responder a este imperativo de determinar um fundamento universal e independente do costume e da oscilação histórica.

Tal como víramos a respeito do belo em geral, assente numa noção de ordem, proporção, simetria e unidade, também a retórica pugnará agora pela extensão daquele ideal ao domínio da palavra e do discurso oral e escrito, como fora, aliás, expresso por Verney, sempre em tom crítico e polémico: «Pois não tendo argumentos próprios, não podem dispô-los de maneira que formem uma oração unida, na qual o exórdio, ou seja unido ou separado, forme um perfeito corpo com o todo e em que as partes observem a sua justa proporção e tal que umas sirvam de aclarar as outras e conduzam para o fim de persuadir o que se quer.» (3) Deste modo, o problema do belo é reconduzido para o âmbito da comunicação e da conversação humana, colocando-nos perante uma axiomática formal, tendente à estabilização do domínio estético, em nome de valores como os de ordem, regularidade, inteligibilidade e universalidade.

(1) *Ibidem*, p. 36.
(2) Cenáculo, *Memórias Históricas da Ministério do Púlpito*, pp. 14-15.
(3) Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. II, Carta V, p. 53.

Pode perguntar-se, todavia, pelo que sucede à poesia num contexto como este? É óbvio, como notou Georges Gusdorf no seu estudo sobre a emergência da consciência romântica, que daqui só poderia resultar o seu relativo descrédito, submetida que estava aos cânones da verdade e do verosímil: «A literatura das Luzes é uma literatura de ideias, dominada pela soberania do espírito geométrico. A poesia aparece como uma instância regressiva [...]. A literatura do século XVII fora, com efeito, uma literatura literária, dominada por finalidades estéticas, já a do século XVIII parece não se bastar a si própria, apenas se sentindo justificada quando colocada ao serviço do pensamento.» [1]

Este juízo não poderá estender-se a toda a segunda metade do nosso século XVIII, mas não será difícil aceitá-lo em casos tão relevantes como foram os de Verney, Cenáculo ou Teodoro de Almeida, manifestando, todos, essa dificuldade, inerente ao neoclassicismo, em combinar o racional com o irracional. Um poema surge-nos, agora, como um todo orgânico, no qual o emprego moderado dos ornamentos e figuras não deverá nunca alterar ou subverter a natureza e a «verdade» das realidades representadas.

Para Verney, que representa aqui a posição mais extremada, a codificação que prescrevera para a retórica deverá ser extensível a todo o domínio das belas-letras, razão por que diz que o maior defeito dos nossos poetas era a falta de «critério» e «retórica», entendendo por «critério» «uma boa lógica natural» [2]. A poesia seria uma espécie de «retórica mais florida», reduzida aos cânones da imitação da natureza: «A poesia é uma viva descrição das coisas que nela se tratam; outros lhe chamam pintura que fala e imita o mesmo que faria a natureza.» [3] Já quanto ao irracional, diz Verney que deve ser pura e simplesmente posto de lado, em nome do respeito pela verdade ou pelo verosímil, terminando com a conhecida proclamação de que «a poesia não é a coisa necessária na República» [4], lembrando obviamente idêntica condenação lançada por Platão.

Preocupação similar é expressa por Cenáculo, nas suas *Disposições*, quando critica na poesia a existência de «pompa», de «aparência sem substância», de «vozes sem verdade» e «desempenho arbitrário no uso de uma arte grave e regulada».

---

[1] «La littérature des lumières est une littérature d'idées, dominée par la souveranité de l'esprit geométrique. La poesie apparaît commo une instance regressive [...]. La littérature du XVII siècle avait été une littérature litteraire dominée par des finalités esthétiques, celle du XVIII siècle semble ne pas se suffire a elle-même, elle ne s'estime justifiée que s'elle se met au service de la pensée.» Georges Gusdorf, *La Naissance de la Conscience Romantique...*, Paris, 1976, p. 56.

[2] Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. II, Carta V, p. 242.

[3] *Ibidem*, p. 243.

[4] *Ibidem*, p. 336.

A boa poesia é, para o Franciscano, uma arte que, sem atentar contra a moralidade, elabora «imagens nobres da verdade, do útil e do recreativo», em «verso corrente, fácil e harmonioso» ([1]).

Quanto ao padre Teodoro de Almeida, parece-nos significativo o Prólogo do seu *Feliz Independente do Mundo e da Fortuna*, bem como as razões aí aduzidas para optar pela prosa em detrimento da poesia. A princípio, escreve, fora intenção sua elaborar aquela obra em verso, seguindo os princípios de Horácio, que recomendara a união entre o útil e o deleitável. No entanto, cedo se apercebera de que a necessidade em respeitar a métrica e a rima o obrigava a não dizer o que pretendia «ou a dizê-lo de outra maneira, não me deixando a prisão do verso discorrer com a naturalidade e a veemência que desejava», por isso, acrescenta, «sacrifiquei a força e energia dos argumentos, que devem ferir e prostrar, toda a beleza do metro que só podia recrear os sentidos» ([2]). Traduzindo ou não uma inferior capacidade para a expressão poética, o certo é que as suas palavras revelam um menor estatuto dessa linguagem, quando comparada com a necessidade lógica da força e solidez dos argumentos.

Mesmo entre os que reagiram contra a despromoção da poesia feita por Verney, como foi o caso de Cândido Lusitano, notar-se-á a preocupação, de novo na esteira de Muratori, de excluir da poesia aquelas imagens em que a fantasia manda despoticamente na alma, sem ouvir o entendimento ([3]). As imagens da poesia deverão ser o resultado de uma concorde união entre o entendimento e a fantasia ([4]).

Para lá disso, o que predomina é a referida subordinação da retórica à lógica, em nome das exigências metodológicas da clareza, simplicidade e inteligibilidade, num discurso que deve ser o da verdade. A concessão perante a retórica será também a concessão da verdade perante o verosímil, entendido como sinónimo de «possível», mas, em todo o caso, num quadro de regulamentação rígida, a fim de neutralizar uma palavra que, como já vimos, era das mais temíveis no léxico da época: a arbitrariedade.

([1]) Cenáculo, *Disposições...*, pp. 69-70.

([2]) Teodoro de Almeida, *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna*, Prólogo.

([3]) A canónica circunscrição dos limites da «fantasia» e sua relação com o «entendimento» fora determinada por Muratori, sendo amplamente abordada, entre nós, por Cândido Lusitano. Nesse sentido, Cândido Lusitano distingue três tipos de imagens: as imagens intelectuais, matéria das ciências, apenas concebidas pelo entendimento; as que são concebidas e formadas em concorde união entre a «fantasia» e o entendimento e, finalmente, aquelas em que a «fantasia» manda despoticamente na alma, sem ouvir os conselhos do entendimento. *Arte Poética*, 1759, p. 87.

([4]) *Ibidem*, p. 87.

3. O «natural» na retórica e a «retórica do natural»

Em função do primado da ordem da razão, no âmbito da comunicação e do discurso, ou seja, em função do primado da parte metódica da lógica, pode compreender-se que as mesmas razões que levaram à proliferação da ideia de natureza, a respeito do método, se repercutam, agora, no plano da estética da palavra, com que em boa medida se identifica.

Todavia, essa identificação não poderia ser total, pelas razões já aduzidas. A retórica possui um âmbito próprio de actuação, exactamente o que se dirige ao universo dos afectos e das paixões. Assim, veremos que «natureza» e «natural», na retórica, possuem dois significados fundamentais. O primeiro, referente ao «estilo natural» ou estilo simples, considerado por Verney como o mais difícil de todos os estilos, pois se apresenta despido de todo o figurativo, valendo-se apenas de argumentos racionais. Neste contexto, o estilo merece esse qualificativo de «natural» porque se adequa à «ordem natural da razão», sendo difícil distingui-lo da parte metódica da lógica e do geometrismo imperante. O segundo, referente ao tema da «arte escondida», a *negligentia diligens* dos antigos, procurando, na sábia utilização do princípio clássico da conveniência dos estilos, que todo o esforço ou artifício para o conseguir se «esconda», a fim de transmitir a aparência de «naturalidade». Aqui se inclui uma vasta teorização em torno do estatuto das figuras de retórica, nomeadamente da metáfora, tornada necessária não apenas pela pobreza da linguagem, como defenderam Aristóteles e Cícero ([1]), mas, também, como formas de adequação da linguagem às paixões e aos afectos, transformando-as em «linguagem natural das paixões».

Em termos globais, foi durante o século XVII, sobretudo na sua primeira metade, que a expressão «natural» invadiu maciçamente o vocabulário da crítica, a fim de designar uma qualidade do estilo, embora o conjunto de ideias e exigências que o termo abarca remontem, na sua maioria, à retórica da Antiguidade, a qual forneceu os quadros operatórios básicos aos teóricos do estilo do classicismo. Para B. Tocanne, «a própria expressão «estilo natural» mais não é do que a formulação de princípios antigos, quase sempre reelaborados em função do gosto contemporâneo e das formas literárias da época» ([2]).

De facto, analisando os tratados de retórica da Antiguidade, com relevo para os de Cícero e de Quintiliano, verifica-se que o recurso ao termo «natureza» é fre-

([1]) Aristóteles, *Retorica*, T 11, 1412 a; Cícero, *De oratore*, III, 38, 115.

([2]) «L'expression elle-même de style naturel est la formulation des principes antiques pour la plupart reelaborés en fonction du goût contemporain et des formes littéraires de l'époque» Bernard Tocaine, *L'idée de Nature en France dans la seconde moitié du XVII siècle*, Paris, 1978, p. 811.

quente e, mesmo, sistemático, tanto a respeito da invenção ou escolha dos argumentos como da disposição e da elocução.

Segundo A. Pellicer, tal recurso corresponde à vontade de «fundar os preceitos e, através deles, a eloquência, na "realidade das coisas", nas realidades materiais e humanas que constituem a sua própria substância, pela necessidade de a adaptar às condições nas quais ela se deverá exercer, tendo em conta a "natureza" do espírito humano, o dos juizes que importa persuadir e o do público que se torna necessário conciliar» ([1]).

A natureza traduz, assim, a ideia de fundamento, de instância fundante e de realidade das coisas, à qual importa que a eloquência se adapte, seja ela a ordem imutável da razão seja a realidade mutável dos homens, postos nas suas circunstâncias concretas. Ora, a este respeito, há um factor que se nos afigura da maior importância na utilização que do termo faz Cícero nos seus tratados. De facto, Cícero tende a utilizá-lo menos pelo seu significado do que pelo efeito e pela ênfase que provoca no discurso, a fim de, escreve Pellicer, «elevar o pensamento e ornar o estilo. O termo é utilizado menos por causa das noções que representa do que em razão da sua função característica que é a de conferir ao discurso uma elevada dignidade intelectual, um considerável alargamento do âmbito de aplicação das ideias em causa, pela acepção de universalidade que lhe está associada, pela ênfase, pela dignidade moral ou pela emoção que provoca. Através destas utilizações do termo "natureza", o orador visa menos "instruir" e "provar" do que "agradar" e "emocionar"» ([2]). Curiosa inversão esta que acompanha, neste como noutros domínios, a ideia de natureza, fazendo com que se desligue das coisas cuja realidade autêntica é suposto exprimir, para se tornar num ornato do discurso, o que dá corpo a uma verdadeira retórica do natural: «Na realidade, toda a primeira parte do século corresponde a uma fase de expansão de "natura", na qual Cícero participa, sem dúvida, mais do que qualquer outro, mas que é um facto generalizado [...]. As causas deste estado de coisas nem sempre aparecem com clareza [...]: parece-nos que "natura" progride, ao longo destas décadas, como que impelida pelo "elan" da sua criação e da sua expansão, no final do II século e no princípio

([1]) «[...] fonder leurs précepts, et par lá l'éloquence, dans la "réalité des choses", les réalités matérielles et humaines qui constituent sa substance même, par la necessité de l'adapter aux conditions dans lesquelles elle doit s'exercer, en tenant compte de la "nature" de l'esprit humain, celui des juges qu'il faut persuader, du public qu'il faut concilier», André Pellicer, *Nature, Étude Sémantique ey Histoire du Mot Latin*, Paris, 1966, p. 444.

([2]) «[...] elever la pensée et orner le style, le mot est appelé moins à cause des notions qu'il représente qu'en raison du cachet de haute tenue intellectuelle qu'il confére au développement du discours, ou pour l'élargissement qu'il apporte à l'idée par ses acceptions universelles, ou pour l'emphase, ou la dignité morale, ou l'emotion dont il est chargé. Par ces emploies de "nature", elle est moin à "prouver" qu'à "plaire" et à "émouvoir"», *ibidem*, p. 456.

do primeiro. Fica-se frequentemente com a impressão de que o termo beneficia, nesta época, de uma espécie de paixão ou de moda.» (1)

Ora, o que se verifica, do ponto de vista dos tratados de retórica dos séculos XVII e XVIII, tanto os que se situam na área do barroco como os que explicitamente se lhe opõem, é a recuperação dessa dinâmica, transformando-a numa moda a que será bastante difícil resistir. Trata-se de um movimento que recobriu um espaço vastíssimo, impondo um termo tanto mais eficaz nos seus efeitos quanto mais ambíguo e impreciso. Se não, que outro significado poderemos atribuir à profusão de referências à necessidade de respeitar a simplicidade natural dos discursos entre os teóricos do barroco, precisamente entre aqueles que se revelaram mais hábeis na utilização do conceito engenhoso?

Veja-se o caso do padre António Vieira, no seu Sermão da Sexagésima, quando, de modo explícito, defende que «o estilo há-de ser muito fácil e muito natural» (2), propondo, além do mais, o primado da natureza sobre a arte (3). Veja-se também o caso de Francisco Leitão Ferreira, um dos teóricos do conceito engenhoso e do primado do artifício, conceder, a dado passo, que «é verdade que em todas as produções sempre devemos reconhecer a natureza por mãe, fonte e fundamento do artifício» (4), para logo de seguida se afastar daquela relação «maternal», considerando-a «informe, inerte e temerária» (5).

O recurso à ideia de natureza encontrava-se, de facto, bastante difundido, tanto no século XVII como no século XVIII, a propósito das qualidades do estilo, possuindo, em simultâneo, um sentido ornamental e literário, como também técnico-filosófico. São estas duas dimensões que explicam o título deste ponto: há uma retórica do «natural», que se traduz, essencialmente, no emprego do termo, à maneira de Cícero, para enfatizar, ornar e emocionar, aproveitando as referências universalizantes e o prestígio intelectual da ideia de natureza, como há também uma dimensão mais técnica e filosófica, naquilo em que a ideia de natureza se refere à noção de substância, ordem e princípio de operações.

(1) «[...] En réalité, toute la première partie du siécle correspond à une phase d'expansion de "natura", à laquelle Cicéron participe sans doute plus que tout autre, mais qui est un fait général [...]. Les causes de cet état de choses n'apparaissent pas toujous clairement [...]: il nous paraît que "natura" progresse au cours de ces décades comme porté par l'élan de sa creation et de son expansion à la fin du II siècle et au début du premier. On a souvent l'impression qu'il bénéficie à ce moment-lá d'une sorte d'engouement, d'une mode: "on en a mis patout".» *Ibidem*, p. 406.

(2) António Vieira, *Sermão da Sexagésima*, cap. IV.

(3) Diz, com efeito, o padre António Vieira: «[...] Cristo comparou o pregar ao semear [...]. Compara Cristo o pregar ao semear, porque o semear é uma arte que tem mais de natureza que de arte.» *Sermão da Sexagésima*, cap. IV, p. 33.

(4) Francisco Leitão Ferreira, *Nova Arte de Conceitos*, 1718, Lição II, parágrafo 4, p. 49.

(5) *Ibidem*, pp. 50-51.

4. A «natureza» como discurso da verdade: o «estilo simples» identificado com o «estilo natural»

À luz da relação beleza/verdade, que abordámos no início, resulta claro que há, nesta segunda metade do século XVIII, uma evidente valorização estética do discurso verdadeiro, aparecendo a natureza como expressão da racionalidade, em contraposição a tudo quanto pudesse existir de artificial ou arbitrário na arte de falar e de escrever.

Nestes termos, o «natural», no âmbito da linguagem e do discurso, traduz tanto o que é da ordem da razão como a conformidade das ideias à «realidade das coisas». Há, em suma, um ideal de justa relação entre as palavras, as ideias e as coisas.

O discurso, para merecer, a este nível, o qualificativo e também a dignidade de «natural», precisa de exprimir, fiel e adequadamente, as coisas; precisa de as expor de acordo com a ordem natural da razão, quanto à disposição; e necessita, finalmente, no tocante à elocução, de empregar termos «próprios» e o menos possível figurados, a fim de não atribuir às coisas outra forma ou conteúdo que aqueles que elas «na realidade» possuem, de acordo com a sua natureza específica.

Uma tal exigência, tomada na sua exclusividade e levada até ao limite das suas consequências, acabaria por determinar a ruína da linguagem literária, pois que o «natural» exprime um conjunto de normas «objectivas» e impessoais, desvalorizando a busca da singularidade na forma e na maneira de exprimir um pensamento ou uma ideia. A tendência que daqui emerge aponta, então, para um conformismo estilístico, que apenas o princípio da conveniência dos estilos, a abertura ao «sublime» do Pseudo-Longino e as concessões da «verdade» ao «verosímil» permitirão atenuar nos seus efeitos.

O que tende a interessar, com mais veemência, a crítica não é já a irredutibilidade pessoal de um estilo mas sim o confronto da obra e do texto com as regras que definem, universalmente, o bom uso das faculdades racionais ([1]).

Assim sendo, aquele que, no contexto dos três estilos, merecia a designação de simples, tenderá a ser também designado por «estilo natural».

No quadro da retórica do classicismo, o estilo natural, escreveu B. Tocaine, «é o estilo neutro, não enfeitado, ao passo que os ornamentos e figuras consagram

([1]) Sublinhando essa associação fundamental entre natureza e verdade, refere V. Enzo Alfieri que «[...] la natura appare come la vera razionalitá, in contraposizione a tutto quanto vi há di artificiale o arbitrario nei costumi e persino nell'arte, e in ciò, come in ogni distinzione di una realtà vera da una falsa o apparente [...]. Una simile concezione della natura si chercherebbe invano in quell'età che si potrebbe denominare dell'anti-natura, ciò nel Seiscento [...]», Vittorino Enzo Alfieri, «Estetica dall'Iluminismo al Romantismo fuori d'Italia», *Momenti e Problemi di Storia dell'Estetica*, vol. II, Milão, 1975, p. 583.

desvios, acrescentos ou substituições que alteram a forma de um enunciado virtual, dito natural, ao qual se poderá reduzir o enunciado ornado e figurado» ([1]).

Luís António Verney possui amplas referências a uma tal noção de estilo natural. Veja-se o seu texto inserido no *Verdadeiro Método de Estudar*, em que refere:

«Fácil coisa é a um homem de alguma literatura ornar o discurso com figuras; antes todos pendemos para isso, não só porque o discurso se encurta mas porque talvez nos expliquemos melhor com uma figura do que com muitas palavras. Pelo contrário, para nos explicarmos naturalmente e sem figura, é necessário buscar o termo próprio que exprima o que se quer e sempre se quer perfeita inteligência da língua para o executar. Além disso, as figuras encantam o leitor e impedem-lhe penetrar e descobrir os vícios que se cobrem com tão ricos vestidos. Não assim no estilo simples, o qual, como não faz pompa de ornamentos, deixa considerar miudamente todos os pensamentos do escritor [...]. O estilo simples é o modo de falar natural e sem ornamentos.» ([2])

Percebe-se, aqui, o modo como o estilo simples ou natural se valoriza perante o estilo figurado, o qual, como refere, pode servir de porta de entrada a sofismas e enganos dissimulados. E é tanto mais assim que se preocupa em distinguir este estilo simples, que se serve de expressões «naturais», da maneira de falar «tosca» e «baixa», utilizada pelo comum da plebe e das gentes mais rústicas:

«Não quero dizer que o homem civil fale como a plebe, mas que fale naturalmente [...]. Não é o mesmo estilo baixo que estilo simples.» ([3])

Portanto, as expressões «comuns e naturais» são, afinal, «palavras próprias e puras» ([4]), as quais podem, inclusive, chamar a si a tão prestigiada ideia de «sublime», pois, como refere, «pode um pensamento ter estilo sublime e não ser pensamento sublime; e pode achar-se pensamento sublime com estilo simples» ([5]).

Noutro passo, Verney aproxima esta noção da de «estilo científico», cuja utilização se requer como a mais própria, sempre que se não trate de «persuadir homens apaixonados, excitando as armas com que a alma se move para esta ou aquela parte. O primeiro postulado que se põe no princípio dos tratados modernos é que o leitor se dispa de todo o género de prejuízos e paixões, e que examine as razões como merecem» ([6]).

([1]) «[...] est le style neutre, non marqué, tandis que les ornements et les figures apportent des écarts, des ajouts, ou des substituitions qui altérent la forme d'un énoncé virtuel, dit naturel, auquel on peut réduire l'énoncé orné et figuré», B. Tocaine, *L'Idée de Nature en France dans la seconde moitié du* XVII *siècle*, *op. cit.*, p. 821.

([2]) Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. II, Carta V, pp. 92-93.

([3]) *Ibidem*, p. 93.

([4]) *Ibidem*, p. 94.

([5]) *Ibidem*.

([6]) *Ibidem*, p. 98.

Este é o estilo da sua preferência, mas reconhecidamente insustentável na sua exclusividade, atendendo àquele modo mais frequente com que os homens se persuadem, em articulação com o imperativo pedagogista de alargar a receptividade dos domínios da cultura e do saber: «Uma verdade nua e crua, proposta a uma pessoa que as não coze bem, é dura de digerir.» ([1]) Por isso, entre o gosto de uma eloquência simples e a concessão a uma eloquência ornada, desenha-se uma oposição nitidamente perceptível, num complexo jogo de referências a tradições retóricas e a uma natureza que tanto pode ser concebida como modelo de «simplicidade racional» como, também, como modelo ornamental.

A concepção de retórica que aqui se perfila é a mesma que, retomando a análise de Ricœur, viria a determinar a morte da retórica clássica, pois é uma consequência da «ditadura da palavra na teoria da significação», princípio cuja consequência final é a da redução da metáfora a puro ornamento.

São nove os postulados fundamentais que, segundo Ricœur ([2]), originaram esta situação de subalternização da retórica:

1. O «postulado do sentido próprio e do sentido impróprio ou figurado»: certos nomes pertencem, como próprios, a certos tipos de coisas, podendo chamar-se sentido próprio ao sentido desses termos. Contrariamente, a metáfora e os outros tropos são sentidos impróprios ou figurados. Do que até aqui dissemos resulta claro que Verney defende, com insistência, a legitimidade de um tal postulado.
2. O «postulado da lacuna semântica»: a ausência da palavra própria no discurso actual resulta quer de uma escolha de carácter estilístico quer de uma falta real no plano do léxico. Estamos perante a tese da pobreza da linguagem, que podemos igualmente encontrar defendida por Verney. De facto, escreve o crítico, no *Verdadeiro Método de Estudar*: «Não há língua neste mundo tão fecunda de palavras que possa exprimir todas as Ideias do entendimento [...]. Seriam necessárias muitas palavras para um homem poder dizer sofrivelmente tudo o que entende. Mas isto pediria tempo infinito e o comércio dos homens se faria insuportável. Conheceram os homens muito bem isto e cuidaram em lhe pôr remédio. Daqui nasceu a necessidade de servir-se de algum modo de exprimir que, ainda que não diga tudo, excite diversas ideias no entendimento, e poupe o trabalho de proferir muitas palavras.» ([3]) Isto implica, acrescenta Verney, que os homens se «sirvam de um nome por outro», recorrendo a transposições que se chamam «tropos», designando por «figuras» esse modo de falar ([4]).

([1]) *Ibidem*, p. 148.
([2]) Paul Ricœur, *La Métaphore Vive*, *op. cit.*, pp. 65-66.
([3]) Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. II, p. 64.
([4]) *Ibidem*, p. 65.

3. O «postulado do empréstimo»: a lacuna lexical é preenchida pelo pedido de empréstimo de um termo estranho. A isso chama Verney, como vimos, «servir-se de um nome por outro».
4. O «postulado do desvio»: o termo pedido de empréstimo é aplicado ao tipo de coisa considerada, ao preço de um desvio entre o sentido impróprio ou figurado da palavra pedida e o seu sentido próprio.
5. O «axioma da substituição»: a palavra pedida de empréstimo substitui uma palavra ausente que poderia ser utilizada no mesmo lugar no seu sentido próprio. Fala-se então de tropo, em sentido estrito. Caso a substituição corresponda a uma verdadeira lacuna da linguagem fala-se de «catacrese».
6. O «postulado do carácter paradigmático do tropo»: a «transposição» efectuada não é considerada como arbitrária, mas possui uma «razão», a qual, no caso da metáfora, é constituída pela «semelhança». Na época que nos ocupa, essa semelhança deve ser particularmente reforçada, confundindo-se com isso uma certa dimensão de facilidade e de compreensão do discurso.
7. O «postulado da paráfrase exaustiva»: compreender ou explicar um tropo é encontrar a palavra própria ausente, «sendo nula a soma algébrica da substituição e da restituição» (1).

Daqui resultam as duas consequências finais, resumidas em dois postulados: o da «informação nula», à luz do qual o tropo não comporta qualquer informação nova, e, finalmente, a consideração do tropo ou da metáfora como uma mera «vestimenta da expressão nua do pensamento», tendo pois uma função meramente decorativa.

São abundantes e significativos os textos da nossa segunda metade do século XVIII em que esta situação se percebe. Veja-se, desta feita, a *Recreação Filosófica* do padre Teodoro de Almeida, outro partidário de uma prosa racional e conceptual, num contexto de adequação entre as palavras, os pensamentos e a «realidade das coisas». Assim, diz-nos, na obra referida, que as figuras da retórica são, a maior parte das vezes, nocivas, remontando à prevenção platónica e à agostiniana, pois que «dão muita ocasião a que se insinue a mentira com aparência de verdade. Através do encanto vem o engano e quem vos quer enganar sempre começa por vos atrair», concordando depois com as palavras de uma sua personagem, que diz: «Pois assim faço eu com a beleza da verdade: nos ornatos da eloquência há muita trapaça; gosto mais de uma demonstração seca» (2).

(1) Paul Ricœur, *La Métaphore Vive*, *op. cit.*, p. 66.
(2) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. IX, tarde II, *op. cit.*, p. 32.

A este nível, verdade e beleza equivalem-se, para dar lugar à primazia do discurso geométrico e do método demonstrativo, como das suas palavras se depreende. A solidez e a simplicidade de uma demonstração, tanto em questões de método como em questões de estilo, aspectos que aqui se torna difícil distinguir, chamam a si o atributo de «natural», por isso que as «demonstrações secas» são a expressão da ordem natural da razão, e a linguagem que toma para si o rigor e a simplicidade das demonstrações geométricas acaba por equivaler a uma espécie de «grau zero da retórica».

Também Cenáculo, nitidamente mais moderado, atendendo à complexidade dos auditórios particulares com que se debate o pregador, não deixará de, em certos momentos, chamar a atenção para a eloquência «sólida», «compatível com a simplicidade natural» (1), o que é dizer, uma eloquência em que o «fundo de doutrina» se anuncia «judiciosamente» (2), numa aproximação indesmentível à parte judicativa da dialéctica.

Como de novo escreve B. Tocaine, em tese sobre a ideia de natureza na segunda metade do século XVII em França: «O estilo neutro tende a confundir-se com o estilo medíocre e a desacreditar os grandes géneros literários e o estilo sublime. A expressão natural do pensamento confundir-se-á, sub-repticiamente, com a expressão conceptual da verdade.» (3) À linguagem cabe, atendendo ao imperativo deste estilo, representar a ordem geométrica e natural do pensamento, tornado réplica de um universo geometrizado, na convicção generalizada de que é esta ordem «natural», por ser simples, breve e clara, a que mais facilita a apreensão do saber.

Importa, no entanto, dizer que uma das razões importantes que explicam a insistência neste tópico reside numa vontade explícita de oposição e crítica ao panorama da retórica e da eloquência do período barroco. A compreensão da dinâmica e dos conteúdos do pensamento setecentista dificilmente se alcança sem uma constante incursão nos domínios a que, de forma sistemática e quase sempre polémica, se quis opor.

A estética do neoclassicismo apresenta uma necessidade intrínseca de considerar a verdade na sua nudez, independentemente dos ornamentos que, em segunda instância, se lhe possam adicionar, para captar a atenção. O ideal lógico de uma adequação à verdade e à ordem do pensamento será sempre assumido por

(1) Cenáculo, *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito, op. cit.*, p. 47.

(2) *Ibidem*, p. 49.

(3) «Le style naturel tend à se confondre avec le style médiocre et à discréditer les grands littéraires et le style sublime. L'expression naturelle de la pensée en vien subrepticement à s'identifier avec l'expression conceptuel de la vérité.» B. Tocaine, *L'Idée de Nature en France dans la seconde moitié du siècle, op. cit.*, p. 828.

esta concepção, levando Verney a escrever que «o primeiro ornamento é a verdade ou semelhança das palavras com as ideias e objectos delas» (1), defendendo, pois, uma concepção representativa da linguagem. Mesmo do ponto de vista estrito da persuasão, «só a verdade é que persuade, quando se lhe dá atenção» (2).

Ora, a realidade mais profunda da retórica de Seiscentos, nomeadamente a que se referia à oratória do púlpito, sempre em causa, atendendo à sua projecção e importância na sociedade portuguesa, participava de uma outra mundividência, na qual não seria difícil delinear os traços de uma distinção ontológica, que parte de uma concepção da realidade e do mundo ou, se preferirmos, da natureza, como enigma generalizado e que cede, assim, perante uma opacidade fundamental, reclamando, sem cessar, as virtudes (porque de virtudes se tratava) da acuidade, da agudeza e do conceito engenhoso.

Apesar dos constantes apelos à clareza e à simplicidade dos discursos, entre os tratadistas da retórica de Seiscentos, o certo é que uma tal mundividência pouco se compatibiliza com elas, mas sim com uma resistência intrínseca perante o método linear e compendiário dos geómetras, em favor de um gosto que valoriza o fragmentário e obscuro. Contrariamente ao que possa parecer, a defesa da clareza e da simplicidade do discurso docente são fruto de uma estimação histórica, pois os teóricos da eloquência do barroco, cientes de que o obscuro é mais estimado, tenderão a encarar um discurso claro e linear como causa de fastio e desatenção do aluno ou do ouvinte.

Como escreveu José António Maravall, «existe, no século XVII, um reiterado elogio da dificuldade e o mais interessante é que esse elogio se postula pedagogicamente: um ensino bom e eficaz há-de servir-se do difícil e, como tal, dos caminhos do obscuro» (3).

Não deixa de poder determinar-se uma certa repulsa pela claridade e pela via compendiária, de que emergiam as acérrimas críticas dos teóricos das Luzes. A defesa do «conceito» implicava, por si só, uma recusa em circunscrever o objecto, em termos que o delimitassem clara e totalmente. O que se pretende é, antes, obrigá-lo a estabelecer múltiplas relações com outros objectos, num esforço quase acrobático, tecendo uma rede de conexões relativamente complicadas, que o ouvinte terá de destrinçar prazeirosamente. Não se trata, agora, de identificar um centro, em torno do qual se hierarquizam outros elementos subordinados, que

(1) Verney, *Verdadeiro Método de Estudar,* vol. II, Carta V, p. 104.

(2) *Ibidem,* p. 143.

(3) «Hay en el siglo XVII un reiterado elogio de la dificultad y lo más interessante del caso es que se plantea pedagogicamente: una buena y eficaz ensenanza se há de servir de lo difícil y por tanto del camino del oscuro [...].» José António Maravall, *La Cultura del Barroco,* Barcelona, 1981, p. 447.

contribuem para o conhecimento de algo, mas sim de estabelecer pontes e relações com outros lugares mais ou menos distantes, em que o conhecimento se não estabelece de forma directa mas indirecta e reflexa, por intermédio dessas relações.

Para a visão que do barroco literário nos dá Fernando Lázaro Carreter, «o escritor nega-nos a visão directa do seu objecto, forçando-nos a contemplar a sua imagem em outra ou outras coisas» (1).

A razão de ser deste percurso indirecto e reflexo reside, afinal, na opacidade fundamental do real, infinitamente perseguido por meandros labirínticos (2), combinando este aspecto ontológico com um conhecimento profundo da psicologia e do comportamento humanos.

Assim se desenvolverão processos de captação da atenção, mediante técnicas de suspensão e de complexidade, que fazem o ouvinte prosseguir, orgulhoso do seu triunfo, uma vez resolvida a dificuldade apresentada.

À defesa da estabilidade e da uniformidade e, mesmo, de uma concepção substancialista da natureza, opõe a cosmovisão barroca a dimensão labiríntica e fluida do mundo, a qual tem no movimento um elemento dinâmico fundamental, razão por que define a agudeza como a principal operação do engenho. A agudeza, que merecerá tão duras críticas da parte dos autores da segunda metade do século XVIII, mais não é do que a arte de captar as coisas no seu trânsito e no seu dinamismo intrínseco. Ela situa-se, com efeito, no pólo oposto ao do cartesianismo,

(1) «El escritor nos niega la vision directa de su objecto y nos fuerza a contemplar su imagen en outra o outra coisas» Fernando Lázaro Carreter, *Estilo Barroco y Personalidad Creadora*, Madrid, 1984, pp. 15-16.

(2) A noção de «labirinto», como categoria estética, situa-se entre as mais relevantes do barroco. Sobre ela escreveu Francisco Leitão Ferreira, na sua *Nova Arte de Conceitos*: «O terceiro modo com que também se nos manifestam os conceitos são as fábricas e manufacturas em que reluz o artifício e se descobre o engenho. Traça um artífice uma obra, debuxa o molde na fantasia e forma o exemplar no entendimento; e daquele rascunho intencional passa, ou por si ou por outrem, a pôr em limpo na matéria todas as ideias que fabricou na estimativa e concebeu no discurso; ajuda-se do engenho, como de instrumento, e talvez da imitação, como linha, e vai copiando no artefacto o que havia premeditado no molde.

«Sai com a obra a luz e faz nela patente o seu conceito; admiram-se os olhos de ver e os demais sentidos em determinar e definir o que estava ali espiritualizado e oculto na breve esfera da cabeça de um homem. Aquele intrincado labirinto de Creta, a quem não assombraria, vendo que embaraçava uma larga porção de terra, com tantos caminhos e rodeios quantas eram as voltas e meandros, em que não só se perdiam os passos mas também se desatinavam os olhos? E quem ignora que toda aquela confusa e cega trama primeiro existiu no entendimento de Dedalo, sem que nela se perdesse o tino do seu engenho, como ao depois se perdeu e prendeu o Minotauro? Cada giro, cada porta, cada muro, cada vácuo, era um conceito de arquitectura, era uma ideia sensível, era um discurso palpável na mesma obra. Enfim, todo aquele corpo organizado de enganos tinha por alma o artifício e por imaginação o enredo com que foi desenhado no seu protótipo.» Lição Primeira, parágrafo IX, pp. 32-33.

significando uma capciosa argúcia que, mediante hábeis paralogismos, afirma uma verdade sem a demonstrar, ao mesmo tempo que evita a operação discursiva do raciocínio. A agudeza define, assim, uma retórica do movimento: «é a produção do espírito que interessa, não o produto acabado; é a pulsão e não a fixação, é a percepção dinâmica do mecanismo e não a sua definição, para sempre catalogada no museu racional das ideias» (1).

Deve notar-se, a este respeito, que a generalizada crítica dos nossos tratadistas de Seiscentos ao chamado estilo culto (2) e à «obscuridade» que lhe estava intrinsecamente associada não infirma o que vimos dizendo, pois importa distinguir as noções de «obscuridade» e de «dificuldade», em relação ao estilo. Ao passo que a primeira anda associada ao nome de Góngora, e assume um carácter douto e elitista (3), a segunda está associada ao conceptismo e adquire grande receptividade no universo inculto e popular, pois constitui uma espécie de obstáculo que se exibe, a fim de accionar, no auditório, um impulso para o superar.

A estética do barroco lida com uma realidade em trânsito, afastando-se, por isso, de um conceito substancialista de natureza. Note-se a recomendação de Lourenço Botelho Sotomaior, no seu *Sistema Retórico*: «Deixemos aos filósofos naturais a especulação das essências e contentem-se os retóricos com os acidentes que percebem os sentidos que, já combinando-os, já contrapondo-os, já unindo-os, já separando-os, colherão copiosa seara ainda da mais estéril porção de qualquer matéria» (4). Há, com certeza, um «naturalismo» barroco, mas profundamente sensorial.

Noutro passo, em reforço desta ideia, escreve o mesmo autor, dando nota desta peculiar cosmovisão: «Não devem ser sempre universais os argumentos [...]. Só o atributo que me distingue é o que me aperfeiçoa», dizendo, de seguida, que tais atributos não são as «propriedades das coisas», ao que acrescenta: «Mas não entendamos aqui por propriedades aquelas somente que radicam na essência das coisas e emanam delas [...]. Mas entendamos por propriedades aqueles acidentes que

(1) «C'est la production de l'esprit qui intéresse, non le produit figé; c'est la pulsion et non as fixation, c'est la saisie dynamique du mécanisme et non sa definition à jamais cataloguée dans le musée rationnel des idées[...].» B. Péllegrin, *Éthique et Esthétique du Barroque, op. cit.*, p. 166.

(2) É bem conhecida a expressão do seu *Sermão da Sexagésima* em que diz: «O estilo culto não é escuro, é negro, e negro boçal e cerrado.» Cap. V, p. 36.

(3) Sobre este tema, veja-se Menéndez Pidal, «Oscuridad y Dificultad entre Culteranos e Conceptistas», in *Castilla, la Tradición y el Idioma*, Buenos Aires, 1945, p. 226; e também Fernando Lázaro Carreter, *Estilo Barroco y Personalidad Creadora*, Madrid, 1984, pp. 15-16. Consulte-se ainda a obra de Henri Marrou, *Saint Augustin et la fin de la Cultura Antique*, Paris, 1958, p. 527, onde aborda o conceito de «douta dificuldade».

(4) Lourenço Botelho Sotomaior, *Sistema Retórico*, Exposição I, 1719, parágrafo I, p. 72.

ou a natureza ou o acaso uniram ou separaram dos sujeitos, já sejam pessoas e lhes chamemos qualidades, já sejam acções e lhes chamemos circunstâncias.» ([1]). Trata-se, então, daqueles «caudalosos rios de acidentes que singular e abundantemente fertilizam e florescem os sempre agradáveis campos da oratória» ([2]). O fundamental, diz Lourenço Botelho Sotomaior, não é o *ser* mas sim o aparecer ([3]), e daí o privilégio da forma na retórica, ou seja, da locução, cuja parte mais nobre são os ornamentos, figuras e cores retóricas, «pois dessas cores que são as que somente aparecem se compõe a forma da eloquência, sem a qual não pode aparecer oração alguma» ([4]). Às figuras e cores retóricas chama ele as «segundas intenções» ([5]) da retórica.

A concepção de natureza com que lida o espaço teórico do barroco é, pois, substancialmente distinta; o «naturalismo» que o guia é sensorialista e preso ao caudal dos acidentes à singularidade, à novidade imprevisível. A forma «simples» de expor uma matéria é relegada para segundo plano, em favor do «problemático», do «comparativo», do «contraditório» e do «paradoxo»: «Já se vê com quanta novidade podeis variar a mesma simples proposição, reduzindo-a a um destes quatro modos. Já fazendo-a problemática, já comparativa, já contraditória, já paradoxa [...]. Complicai agora o problemático, o comparativo, o contraditório e o paradoxo uns com os outros e experimentareis quão novos e prodigiosos artefactos se experimentarão da mesma simples proposição, em virtude desses quatro mistos» ([6]), não obstante defender, pouco mais à frente, que a exposição da matéria deve ser «clara, verosímil, breve e suave» ([7]), embora dificilmente se perceba como é que tais aspectos se conciliam.

Por isso, o mesmo Botelho Sotomaior fala-nos de uma «disposição natural» das partes da oração, como também de um «estilo natural», que classifica como o melhor dos estilos ([8]). Mas o modo distinto de conceber a natureza determina igualmente diferentes concepções a respeito da noção de «estilo natural».

De facto, a disposição retórica é por si dividida em «natural» e «monstruosa». A condição fundamental da disposição natural é a sua conformidade ao artífice e à matéria. Ora, ser proporcional ao artífice significa, nas suas palavras, ser proporcional ao seu «génio particular e modo de dizer», no qual as palavras e as senten-

([1]) *Ibidem*, Exposição I, parágrafo V, pp. 79-80.
([2]) *Ibidem*, p. 80.
([3]) *Ibidem*, Exposição III, parágrafo I, p. 107.
([4]) *Ibidem*, p. 108.
([5]) *Ibidem*, p. 121.
([6]) *Ibidem*, Exposição I, parágrafo II, p. 56.
([7]) *Ibidem*, parágrafo VI, p. 91.
([8]) *Ibidem*, Exposição III, parágrafo IV, pp. 113 e segs.

ças «sobem à particularidade do estilo do orador» [1] para que se aperfeiçoem, e isto porque «a perfeição da natureza são os seus indivíduos» [2].

Do mesmo modo, o «estilo natural» definir-se-á como sendo aquele estilo que convém ao assunto e ao orador, naquilo que mais o individualiza. Por isso, quando aborda o tema da imitação, a que também prefere chamar «causa exemplar», vemos que o que importa imitar «deve ser alguma coisa singular, mas também artificiosa»; não se imita o que é universal ou a todos comum mas sim o que tiver singularidade e artifício [3].

O termo «natural» reveste-se, pois, de um significado filosófico profundamente diferente e mesmo contrário ao que possuirá na prosa de Verney, razão por que a crítica iluminista ao barroco seiscentista traduzirá uma espécie de diálogo impossível, atendendo à tão grande diferença dos pressupostos básicos.

Mesmo analisando uma das obras de fundo, que foi considerada [4] como de transição entre os dois períodos, a *Nova Arte de Conceitos*, de Francisco Leitão Ferreira, veremos a defesa explícita de princípios teóricos contrários ao classicismo. É o caso da sua desvalorização dos «vocábulos naturais e próprios» [5] e dos «conceitos verbais simples», em defesa das «vozes metafóricas, que na definição chamámos peregrinas, não porque sejam estrangeiras, mas porque são alheias e impróprias da coisa a que se transferem» [6]. Nestas palavras metafóricas e impróprias consiste o conceito verbal engenhoso [7], em que faz assentar a dignidade da arte oratória.

As palavras não devem, pois, ser próprias, mas sim metafóricas, instaurando uma dificuldade destinada a produzir satisfação por parte de quem ouve ou lê: «e quem lê ou ouve um tal conceito folga de descobrir com o próprio entendimento aquele véu metafórico que lhe pôs o entendimento do artífice» [8].

Para Leitão Ferreira, toda a realidade é captada em trânsito, para o que se requer «prestreza» e «perspicácia», como virtudes naturais do «engenho» [9].

---

[1] *Ibidem*, p. 114.

[2] *Ibidem*.

[3] *Ibidem*, Exposição VI, parágrafo I, pp. 274-275.

[4] Veja-se, nomeadamente, Aníbal Pinto Castro, *Retórica e Teorização Literária em Portugal...*, Coimbra, 1973.

[5] Francisco Leitão Ferreira, *Nova Arte de Conceitos*, Lição V, parágrafo II, 1718, pp. 95-96.

[6] *Ibidem*, p. 96.

[7] *Ibidem*, pp. 95-96.

[8] *Ibidem*, Lição V, parágrafo III, pp. 107-108.

[9] Acerca do estatuto do engenho escreveu Francisco Leitão Ferreira na *Nova Arte de Conceitos*: «Propõe-se-vos um assunto, quereis deduzir dele algum conceito mas logo encontrais algum obstáculo no discurso, ou seja pela esterilidade do tema ou pelo embaraço das noções que talvez sufocam a fantasia e confundem a apreensão: eis que entra o engenho

O movimento é o elemento fundamental desta cosmovisão: «A fábrica do conceito toda se compõe de círculos, a sua firmeza está na agitação e só é constante no mesmo movimento, porque a translação ou imposição de nome alheio [...] é um movimento que não pára.» (1)

O iluminismo, no seu propósito reformador, não acedeu à compreensão crítica de tais pressupostos, entregando-se à sua condenação, algo apressada, embora em certos casos justificada pelo abuso a que tais princípios se prestavam, como resulta aliás claro das críticas do padre António Vieira aos oradores da sua época (2).

Assim, dirá Verney, em crítica global ao panorama da retórica do barroco, que o século XVII era «o século das agudezas», no qual «os homens grandes, ainda que conhecessem o ridículo deste estilo, não podiam dizer claramente o seu parecer porque seriam apedrejados» (3).

Na realidade, na mira da crítica iluminista encontrar-se-ão, de forma privilegiada, a agudeza e o conceito, que o ideal de uma prosa racional não poderia, obviamente, aceitar. Por isso, dirá Verney: «Além disso, os conceitos no sentido de agudeza são primos direitos dos equívocos e não se devem sofrer nem no verso nem na prosa» (4). O conceito, segundo o Barbadinho, consiste, afinal, num «engano», considerando, além do mais, desapropriada a designação, pois ofendia o seu significado epistemológico tradicional.

O conceito, para os mestres de Seiscentos, era, com efeito, uma «alotopia», uma inclusão do que era distante, dinamizada verticalmente em «isotopias» (luga-

a fazer o seu ofício e, com a prontidão natural da ligeireza, começa a confrontar as circunstâncias, junta-as, ou divide-as, ou diminui-as, troca um objecto por outro, esta por aquela espécie; e desta veloz agitação ajudado o juízo, forma proposições metafóricas de que depois o discurso tira demonstrações verosímeis ou conclusões verdadeiras. E, deste modo, não só achais a metáfora mas deduzis o conceito e fertilizais o assunto, manifestando com imagens da locução sensível quanto intrinsecamente fabricastes com o engenho.» Lição VI, parágrafo III, p. 124.

(1) Dando nota da primazia atribuída ao movimento, diz ainda Francisco Leitão Ferreira: «A fábrica do conceito toda se compõe de círculos, a sua firmeza está na agitação, e só é constante no mesmo movimento; porque a transladação ou imposição de nome alheio [...] é um movimento que não pára, porque como é uma roda que tem por eixos o engenho e o discurso: e o engenho, capacidade que se compõe de espíritos, lhe dá um movimento, movendo as apreensões; o discurso que é uma razão em acto, lhe dá outro movimento, movendo as compreensões, e neste torno contínuo se lavra a matéria do conceito, dele saem polidas as imagens, perfeitos os verosímeis, apuradas as verdades, engenhosas as conclusões, e então descansa.» *Nova Arte de Conceitos*, Lição VI, parágrafo II, pp. 122-123.

(2) É nos termos seguintes que o padre António Vieira se refere ao estilo dos oradores do seu tempo «[...] estilo tão empeçado, um estilo tão dificultoso, um estilo tão afectado, um estilo tão encontrado a toda a arte e a toda a natureza», *Sermão da Sexagésima*, cap. IV, p. 32.

(3) Verney, *Carta de Hum Filólogo...*, p. 32.

(4) *Ibidem*, p. 51.

res e termos que possibilitam o jogo de afinidades); tratava-se, então, de uma «saturação semântica» ([1]), que liberta a possibilidade dos jogos formais da linguagem. Por isso, para Verney, o bom engenho está longe de consistir no «estilo forçado e em grandessíssimo desejo de buscar o conceito» ([2]).

Nestes termos, para os teóricos da segunda metade do século XVIII, o discurso barroco resultava prolixo e desnecessariamente complicado, contrariando aquele ideal de uma retórica como perspectiva da razão, que funcionava para o discurso como a geometria para a organização do espaço.

Deve notar-se, a este respeito, a reacção contrária de Pina e Mello, na sua *Balança Intelectual* (1752), texto de referência da polémica em torno da publicação do *Verdadeiro Método de Estudar*, afastando-se daquilo que Verney considera como a primeira lei do método e do estilo, ou seja, o «facilitar a inteligência»: «O anónimo deseja achar tudo fácil e claro à primeira vista e este género de composições sempre saem frouxas e insípidas [...]. Do comum e do fácil não se pode deduzir nem admiração, nem gosto, nem novidade.» ([3])

Não era assim para Verney e para a generalidade dos intelectuais das Luzes, em que o primado da transparência e do fácil se assume como o primeiro mandamento do método e do estilo. Daí também o seu «horror» aos equívocos que, como vimos, Verney considera como os «primos direitos dos conceitos».

O equívoco funcionava como uma figura privilegiada de substituição. Por seu intermédio uma palavra, sem mudar a sua forma e sem alterar o seu significado inicial, adquiria, por alargamento ou retracção, um significado novo. Representava, pois, uma arte de deslocação, jogando na ausência com o alibi da presença. Estávamos perante uma figura essencial de polissemia, exercendo-se mediante a multiplicação de sentidos, como se de um jogo de espelhos se tratasse.

Verney mandara desterrar da República Literária essa «invenção dos seiscentistas», por razões que se prendem com o primado de uma ideia de natureza e de natural, articulada com o geometrismo e com a adequação.

A ele se oporá também António Pereira de Figueiredo, no contexto da activa polémica em torno da publicação da mais célebre obra de Verney.

Escreve, com efeito, o futuro colaborador do Marquês de Pombal que « o equívoco, por si mesmo e por sua natureza se faz recomendável e digno de se contar entre as belezas e descrições de um bom dito ou sentença. Os equívocos também têm lugar nos assuntos sérios, majestosos e graves [...]. Donde infiro eu, contra o Crítico, que para um dito ser belo, engraçado e urbano, não é necessá-

([1]) B. Pellégrin, *Éthique et Esthétique du Barroque, op. cit.*, p. 159.
([2]) Verney, *Carta de Hum Filólogo...*, p. 51.
([3]) Francisco de Pina e Mello, *Balança Intellectual*, pp. 115-156.

rio que se funda sempre em verdade e, por conseguinte, que não deixem de ser belos, engenhosos e agudos os equívocos ou brincos de palavra, por trazerem talvez engano e decepção dos entendimentos, como ele dá, muitas vezes a entender» ([1]).

Verney responde na *Última Resposta*, sintetizando a sua posição em três pontos fundamentais: «1. Reprova (O Crítico) compor um discurso sério cheio de agudezas, antíteses e coisas semelhantes, como fizeram no século passado os poetas, prosistas e elogistas, que não podiam escrever sem figura, sem metáfora, sem agudezas das mais afectadas. Não porque essas figuras e graças não se achem na antiguidade, mas porque repugnam à natureza do argumento; 2. Reprova o uso dessas agudezas nos argumentos alegres, quando são excessivas a continuadas, pela mesma razão; 3. Reprova entre as agudezas as mais fáceis, triviais, pueris, v.g. meros equívocos e paranomásias, que agradam a rapazes e idiotas que param na superfície das palavras e não buscam o sólido dos argumentos.» ([2])

Não menos significativo é o texto de Cândido Lusitano, na *Ilustração Crítica*, considerando, em harmonia com a sua definição do «bom gosto», não haver coisa mais intolerável «para um homem de bom gosto do que são aqueles equívocos totalmente falsos e que sem conterem a mínima parte de coisa verdadeira se fundem em uma agudeza material [...]. A dúvida ou sentido ambíguo, na qual consiste a natureza do equívoco, mais é um defeito do que um adorno do discurso» ([3]).

O que aqui importa sublinhar é o radical distanciamento perante todos os processos que obrigassem o discurso a afastar-se da representação da natureza das coisas, em harmonia com as operações da alma, à luz de uma «episteme» da simplicidade e da clareza, o que é dizer, do «natural».

Não que a retórica do classicismo rejeitasse o artifício, ela reconhece-o como imprescindível mas sempre numa óptica de imitação de uma natureza substancializada, distante, portanto, daqueles caudais de acidentes, à luz dos quais o barroco a encarou. O que se imita não é, pois, o singular ou o particular, mas o que é universal e necessário, não tolerando um artifício que saltasse inteiramente para lá do imperativo das regras universais.

Aquilo a que a «natureza» se opõe é ao que no léxico da época se designa habitualmente por «ligeireza», opondo-lhe a «gravidade» dos princípios e dos fundamentos universais e necessários, definidos pelo imperativo das regras. O juízo e o engenho, dirá Cenáculo, «não se compadecem com ligeireza», sublinhando as consequências do afastamento da imitação dos bons modelos da Antiguidade,

([1]) António Pereira de Figueiredo, *Carta de Hum Amigo...*, p. 31.
([2]) Verney, *Última Resposta...*, pp. 52-53.
([3]) Cândido Lusitano, *Illustração Crítica...*, p. 17.

precisamente os que melhor imitaram a natureza: «Por isso, alegorias, equívocos, paranomásias, cadências, agudezas, agradavam a quem as praticava e a quem as ouvia [...]. Nesta confusão e variedade, quem menos se desencostava da feliz natureza, menos mal produzia.» (1)

5. As concessões ao figurativo: a «linguagem natural» das paixões e o tema da «arte escondida»; as polémicas em torno do «método francês» e do «método português»

Já por várias vezes nos referimos ao tema da *negligentia diligens*, inserida no campo mais vasto da conveniência dos estilos. Cabe agora desenvolvê-lo, nos termos precisos em que entre nós foi pensado e defendido, enquanto princípio estético.

Para o efeito, parece-nos elucidativo e esclarecedor o modo como Verney, no *De Re Metaphysica*, nos apresenta a definição do vocábulo «natural»:

«Primum igitur Naturale vocamus illud, quod non est artificiale, seu, ut Logici vocare amant, opponitur artificiali [...]. Sic hommo rusticus dicitur naturaliter eloquens, si nulla arte, nulla meditatione ita dicit, ut aliis id, quod cupit, persuadeat: vel saltim apte ad persuadendum loquatur. Contra vero si homo ex Rhetoricae artis praeceptis commode dicit, artificialis eloquentia vocatur. Qoud si praecepta non recte intelligit, non commode adhibet. Sed in omnibus multus est, artem suam jactat, se se ostentat; non arte excultus, sed adfectatus, sed ineptus, sed pedanta vocatur.

«Quidquid igitur non arte, non consilio, non labore, sed impetu quodam naturae sit, seu, ut verius dicam, secundum naturae leges evenit, naturale vocatur. Quod arte adjutrice sit, etsi naturale sit, artificiale nominatur.» (2)

(1) Cenáculo, *Disposições...*, p. 179.

(2) «Por conseguinte, em primeiro lugar, chamamos natural àquilo que não é artificial, ou como os lógicos gostam de dizer, se opõe ao artificial [...]. Assim, o homem rústico é chamado naturalmente eloquente se sem nenhuma arte e sem nenhuma preparação de tal modo fala que aos outros persuade o que deseja, ou, pelo menos, fala convenientemente para persuadir. Pelo contrário, na verdade, se o homem fala bem segundo os preceitos da retórica, chama-se eloquência artificial. Porém, se não compreende bem os preceitos da retórica, se não se sai bem e é prolixo em todos, se ostenta a sua arte e se mostra a si próprio, não se chama cultivado na arte, mas afectado, inepto e pedante. Por conseguinte, aquilo que não pela arte, não por determinaçãi, não por trabalho, mas por qualquer ímpeto da natureza acontece, ou, para que fale mais exactamente, acontece segundo as leis da natureza, chama-se natural. Aquilo que se faz com a ajuda da arte, ainda que seja natural, chama-se artificial.» Verney, *De Re Met.*, Liv. IV, cap. XIII, 1765, p. 213.

O texto de Verney esclarece-nos quanto a várias acepções de «natural», começando pela ideia de espontaneidade: naturalmente eloquente é aquele que, ajudado apenas pelas forças de sua natureza pessoal, alcança o fim da persuasão dos outros. Trata-se, assim, de uma adequação espontânea entre os meios e os fins.

Mas Verney fala também de uma eloquência que «ainda que seja natural se chama artificial». Aparentemente, estamos face a um paradoxo cuja resolução implica a consideração de outra parte do texto acima citado. Com efeito, no seguimento da definição da eloquência artificial, Verney apresenta, a seu respeito, uma regra fundamental, que permite à eloquência artificial ser «natural»: o orador não pode, em caso algum, exibir a sua arte ou ostentar-se a si próprio. O desrespeito por este preceito fá-lo cair na acusação de afectado, inepto e pedante. Pede-se, pois, à eloquência artificial que se esforce por esconder a sua «arte». Neste caso, a eloquência artificial será, também ela, «natural». A arte acaba por encontrar a natureza ao cabo de um longo e esforçado percurso.

Estamos, pois, no cerne do «artifício naturalista», cuja importância se não circunscreve ao plano da estética do discurso mas abarca também o da pedagogia e o da própria moral.

Se bem repararmos, esta mesma ideia é-nos também proposta por Rousseau, no *Emílio*, uma das obras grandes da pedagogia da época. De facto, o papel do perceptor é aí o de proteger o seu discípulo das tentações do artifício, mas, para o conseguir, terá de se apagar a si próprio «perante a natureza», o que só consegue pelo recurso a um jogo complicado de regras e de artifícios. O que ao discípulo se propõe mais não é do que uma «natureza preparada», que apenas «difere» do artifício pelo facto de o agravar, mediante um trabalhoso cálculo ([1]).

O objectivo global é o de escapar ao «artificialismo» através do próprio «artifício», construindo um «natural» que reforça, afinal, o artificialismo a que se queria escapar. Como escreveu Clément Rosset: «Este regresso redobrado do artifício provoca um inevitável aprofundamento do artificial: porque o artifício, sem deixar de ser artificial, transformou-se em natureza graças aos cuidados da preparação naturalista, redobrando, assim, o seu carácter não naturalista.» ([2])

Nesta conformidade, aquilo que acaba por estar ausente, a este nível da compreensão do «discurso natural», é, precisamente, a espontaneidade, que a ideia de natureza a princípio supõe.

([1]) Para maiores desenvolvimentos, veja-se Clément Rosset, *L'Anti-Nature...*, Paris, 1986, pp. 16-17.

([2]) «Ce retour forcé de l'artifice provoque un inévitable enlisement dans l'arificiel: car l'artifice, sans cesser d'être artificiel, s'est déguisé en nature gràce aux soins de la préparation naturaliste, redoublant ainsi son caractére non-naturel d'un travestissement de nature qui le rend "artificiel", précisément dans le sens péjoratif que le naturalisme veut attacher à la notion d'artifice.» *Ibidem*, p. 17.

A natureza pode, assim, não ser sempre «natural», a partir do momento em que se corrompe e gera criações pedantes e afectadas. O artifício pode, por vezes, ser natural. É necessário, para tanto, que se não ostente e permaneça escondido, para que pareça espontâneo.

Este percurso apenas se sustenta na base da tradicional ambiguidade do termo «natureza», como o próprio Verney reconhece: «Etiam relativum est vocabulum Naturale.» ([1]) Logo, o jogo da «natureza desnaturada» e do «artifício naturalista» não implica, propriamente, uma contradição, porque não há uma instância segura e bem delimitada a que contradizer. A natureza apresenta-se a coberto do seu carácter relativo e ambíguo.

Neste termos, ela pode ser utilizada para se opor ao gosto e à sensibilidade de determinadas correntes estéticas, constituindo um suporte disponível para exprimir o desagrado. O «natural» está longe de exprimir, como no romantismo, o «livre-curso da natureza», sendo antes o resultado interiorizado e escondido duma conquista que nada tem de espontâneo. A natureza, aqui, mais não é do que a cultura, como de forma tão clara nos diz Cândido Lusitano: «A eloquência quer liberdade; ama um carácter fácil, desembaraçado e natural que reine em todas as partes do discurso, porque tudo o que restringe e violenta vem a destruí-la», acrescentando, de seguida, qual o significado preciso dessa «liberdade» a que se refere: «Será porventura uma coisa que não se possa exprimir? Não: consiste em um estilo, no qual não se dê a conhecer o estudo e a arte, mas só a natureza se conheça dominante, uma natureza cultivada, polida e que deve este polimento e cultura a muita reflexão e estudo.» ([2])

Resultado da «facilidade» no manuseamento de um código complexo e difícil, o «natural» designa a aparência de fluidez do discurso, em que as palavras e as ideias se encadeiam, sem que o ouvinte ou o leitor se aperceba do esforço despendido, ficando, antes, com a impressão de «naturalidade» ou de «espontaneidade». Nesses termos, a noção de estilo natural adquire um outro significado, diferindo, portanto, daquele que noutro ponto fixámos. Como escreveu B. Tocaine, «l'aisance, la facilité, la souplesse dans le maniement du langage, telles sont les qualités du style naturel» ([3]).

Desta feita, ele já se não confunde com a estrita exigência de expressão de uma verdade «nua e crua», confinada ao estilo simples, identificando-se, agora, com uma qualidade genérica, comum em direito a todos os estilos e géneros, à luz do princípio fundamental da «conveniência».

([1]) Verney, *De Re Met.*, Liv. IV, cap. III, 1765, p. 212.

([2]) Cândido Lusitano, *Máximas Sobre A Arte Oratória*, Máxima VII, 1759, p. 41.

([3]) Bernard Tocaine, *L'Idée de Nature en France dans la seconde moitiée du* XVII *siècle*, *op. cit.*, p. 813.

Assim, o estilo figurado pode ser também natural, desde que as figuras se empreguem com parcimónia e sugiram não a escolha cuidada mas a espontaneidade aparente.

Entretanto, a este preceito haverá que juntar ainda outro, relativo ao critério de escolha das figuras: elas deverão ser também naturais, não já no sentido da «arte escondida» mas no sentido em que exprimem, adequadamente, as paixões do ânimo, ou seja, na medida em que constituem a «linguagem natural das paixões».

Esta é uma importante concessão que a filosofia faz à retórica. As figuras podem utilizar-se no discurso e na arte de persuadir, desde que exprimam, de modo adequado, as paixões do ânimo, sempre num contexto de «moderação» e não de « furor» ou de «ira», sendo, portanto, «verdadeiras», e, por outro lado, desde que transmitam a aparência de serem empregues espontaneamente pelo orador.

O «natural» adquire, desde modo, uma projecção bastante mais larga que aquela que teria se apenas identificado com uma prosa «geométrica».

Uma tal concepção suporta uma tese antropológica, na medida em que pode falar-se aqui de uma reconciliação do homem consigo mesmo, a partir do momento em que se verifica este reconhecimento do estatuto «natural» das paixões, que surgem, assim, reabilitadas, embora num contexto de vigilância relativamente apertada.

As paixões, os afectos, o sentimento são um facto natural, indispensável à vida humana. Como escreveu Fontenelle, «Si la raison dominait sur la terre il ne se passerait rien!» (1). No entanto, como não é difícil de antever, se as paixões entram na ordem da natureza, não se conclui daí que todas as paixões sejam naturais. A filosofia poderá celebrar o dinamismo de paixões, mas exige para tanto que estas sejam reguladas pela razão e pelo entendimento. Não lhes dá liberdade incondicional mas uma liberdade dentro dos parâmetros da moderação e da vigilância racional.

Compreendido o homem na plenitude da sua natureza, o discurso natural deve traduzir adequadamente a multiplicidade dos seus componentes. Como escrevera Cândido Lusitano, «não basta talvez ler só por estes Antigos e observá-los com profunda meditação; é preciso estudar bem pela natureza e, com a guia dela, saber a fundo os mistérios do coração humano» (2).

(1) «Ce sont les passions qui font et qui defont tout. Si la raison dominoit sur la terre il ne se passeroit rien [...]. Les passions sont chez les hommes des vents qui sont nécessaires pour mettre tout en mouvement [...].» Fontenelle, «Dialogue des Morts Anciens», in *Oeuvres Diverses de M. Fontenelle*, Tomo I, Amsterdam, 1742, Dialogue I, p. 73.

(2) Cândido Lusitano, *Máximas Sobre A Arte Oratória*, Máxima I, p. 5.

Como já vimos, a retórica antiga tinha atribuído à eloquência três finalidades específicas, instruir, emocionar e deleitar, correspondendo cada uma a uma função mais particular da linguagem: cognitiva, afectiva e propriamente estética. A arte do discurso constitui-se a partir do equilíbrio ou conveniência de cada uma destas três funções. Entende-se que as figuras podem contribuir para cada uma delas, por isso provocam deleite no ouvinte, são signos naturais das paixões e meios de as excitar e, mais ainda, podem contribuir, com eficácia, para o *docere*, pois as referências ao universo sensível constituem para a maioria dos homens um meio mais simples de instruir do que a pura e simples referência a um universo abstracto. Postula-se, pois, uma profunda articulação entre a palavra e a vida, num jogo algo contraditório de cedências da prosa puramente racional ou conceptual, perante a linguagem figurada: o «factor cósmico» tende a ceder, não sem alguma contrariedade, perante o «factor humano» ([1]). Não era verdade que se todos os homens concebessem as coisas que se lhes apresentam ao espírito da mesma maneira e na sua nudez, falariam também da mesma maneira?

Isso mesmo reconhece Verney, que não se cansara de sublinhar a dignidade da prosa conceptualizada e das palavras «puras e próprias», para, noutro passo do mesmo volume do *Verdadeiro Método de Estudar*, dizer, a respeito dos tropos ou «figuras de vozes»: «Estes tropos, metáforas e metonímias, que significam o mesmo, têm grande uso e são necessários em todas as línguas e ornam muito, não só porque encurtam o discurso e fazem mais gostosa a conversação, mas também porque exprimem melhor o que se quer dizer do que outras palavras. Diz mais às vezes uma só metáfora que um longo discurso, e com uma só palavra é mais bem entendido um homem do que com infinitas [...]. Uma só ideia excita mil outras ao intento. E como os homens estão acostumados a estas imagens sensíveis, os tropos que delas se deduzem valem muito.» ([2])

Os tropos ou as metáforas de que aqui se fala apenas fazem sentido dentro do quadro de um «sistema explicativo», distanciando-se, portanto, duma «casuística da figura» ([3]), imperante no barroco: a relação entre os termos, estabelecida pela

([1]) Veja-se Basil Munteano, *Constantes Dialectiques en Littérature et en Histoire...*, *op. cit.*, p. 192.

([2]) Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. II, Carta V, p. 66.

([3]) Referindo-se à «casuística da figura», na retórica barroca, disse Benito Pellégrin que «[...] le systéme explicatif, contrairement aux réves universalistes du classicisme, est exclu ici. L'interrogation s'affronte au coup par coup, au cas par cas: littéralement, littérairement, nous sommes en présence d'une casuistique de la figure, d'études de cas de figure, qui sont à l'esprit ce que le cas de conscience est à la morale [...] comme chaque être morale, chaque figure est particulière et incernable dans sa totalité. Elle a toujours une part d'elle-même, irréductible aux impératifs des codes extérieurs: son libre arbitre.» *Éthique et Esthétique du Barroque...*, *op. cit.*, p. 166.

metáfora, deverá respeitar um número suficiente de elementos de identidade, de modo a que a relação se torne fácil e perceptível. Não se procura, como no barroco, uma relação na qual o leitor se vê obrigado a saltar espaços, quase sempre sinuosos, para abarcar os extremos.

O elogio do figurativo faz-se no quadro de uma liberdade condicional e vigiada: «São boas, assim é, mas o uso é que as faz racionáveis: quero dizer que se devem usar em tempo e lugar próprio [...]. Este é o grande segredo do falar bem [...].» ([1]) Falar bem que, como vamos ver, se entende também como «falar naturalmente», constituindo, afinal, o modo de falar dos homens de cultura.

Por seu turno, referindo-se não aos tropos mas às «figuras do ânimo», a que chama apenas «figuras», Verney confere-lhes também uma exigência de verdade, que constitui as figuras em «linguagem natural das paixões»: «Como as palavras são as que significam o que se passa dentro da alma, houve necessidade de procurar palavras para exprimir não só o que a alma conhece, mas também o que quer, ao que chamamos afectos da alma ou paixões [...]. Estas figuras que são as naturais pinturas das paixões, são sumamente úteis no comércio humano [...]. O retórico não tem cores com que imitar a natureza, como o pintor; mas tem palavras para imitar aquelas que profere um homem dominado da paixão que ele quer persuadir; e como estas paixões tenham diferentes caracteres, é necessário que se sirva de diferentes figuras para as exprimir.» ([2])

Estabelecida, deste modo, a necessidade do figurativo, no contexto de uma exigência sempre presente de «verdade», que o tema da imitação da natureza assegura, passa Verney a especificar mais claramente o problema: «estas figuras, se são bem naturais, e se pintam bem a origem de que nascem, movem de tal sorte a alma que a arrastam e conduzem para aquele objecto de que se fez a imagem» ([3]).

A natureza na retórica, tal como já vimos no caso da lógica e da dialéctica, tinha a seu favor, perante a arte, o argumento da anterioridade: «Em uma palavra: primeiro houveram figuras do que houvesse arte de retórica, a qual nada mais é do que a observação das naturais figuras.» Donde a conclusão: «As figuras hão-de ser naturais e que somente se fala animado de algum verdadeiro interesse e se deixa guiar de uma paixão arrazoada.» ([4])

Definida nestes termos e em linguagem pedida de empréstimo à pintura, daí tirando o partido a que noutro ponto nos referimos, importa, então, abordar o trabalho da sua colocação no discurso, de modo a que o artifício despendido na «imitação da natureza», sub-repticiamente se esconda e transmita a aparência de

([1]) Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. II, Carta V, p. 67.
([2]) *Ibidem*, p. 71.
([3]) *Ibidem*, pp. 75-76.
([4]) *Ibidem*, p. 78.

espontaneidade. O preceito barroco segundo o qual mais importante que o ser é o aparecer, já expresso por Lourenço Sotomaior, parece ecoar ainda.

Deve também notar-se que esta questão era quase tão antiga como a própria retórica, não deixando de ser expressa e defendida, como princípio, pelos tratadistas do barroco, nomeadamente pelo padre António Vieira quando escreve, a respeito da «disposição», que «há-de ser tão natural e tão desafectada que pareça caso e não estudo» (1). Mas tratava-se de um princípio nem sempre seguido com rigor, esbatendo-se perante um público mais propenso aos artifícios do «engenho». Os jesuítas souberam, na realidade, acompanhar «o gosto do maior número», mais afeito a uma retórica que apelasse à imaginação e ao efeito imediato. Neste contexto, as exigências de naturalidade e de simplicidade frequentemente se apagavam, pela necessidade sentida de recorrer aos efeitos visuais e ao patético teatral, sujeitando os movimentos afectivos a um trabalho hiperbolizante de amplificação (2).

Agora, se bem que o princípio seja o mesmo, o contexto é diferente. A retórica da segunda metade do século conhecerá, também ela, as exigências da «adaptação» ao auditório, mas, como escreveu Frei Manuel da Epifania, no *Verdadeiro Método de Pregar*, «quando o gosto é falso e sem razão, seria o orador imprudente condescendendo a um gosto corrompido» (3). A «adaptação» e a «prudência» não se exercem, pois, a qualquer preço.

Quais são, então, as exigências da colocação das «figuras naturais», no plano estrito da disposição retórica? Verney responde que o óptimo seria que as figuras se não procurassem, mas que se apresentassem espontânea e «naturalmente», proferidas «quase por impulso da natureza» (4). No entanto, tratando-se de uma realidade difícil de alcançar, dever-se-á recorrer ao «estudo»: «E assim todo o estudo de um homem verdadeiramente eloquente consiste em observar bem a necessidade da matéria e entrar tanto dentro dela que possa formar um discurso natural, mas no mesmo tempo eficaz e em que as figuras fujam-lhe da boca sem que ele vá detrás delas para ornar o discurso. Muito necessário é estudar a natureza; estudar o carácter das paixões; falar naturalmente; que só assim se fala eloquente e só assim se persuade. É este o primeiro ponto ou o mais importante em matéria de retórica.» (5)

O texto apresenta-nos os dois significados fundamentais que «natureza» pode assumir em questões de estilo. O primeiro é designado por «discurso natural», apresentando o segundo uma significativa nuance: «falar naturalmente».

(1) António Vieira, *Sermão da Sexagésima*, cap. IV, p. 34.
(2) Veja-se, a propósito, Marc Fumaroli, *L'Âge de l'Eloquence...*, *op. cit.*, p. 682.
(3) Frei Manuel da Epifania, *Verdadeiro Método de Pregar*, p. 8.
(4) Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. II, Carta V, p. 79.
(5) *Ibidem*, p. 80.

No primeiro caso temos a exigência do «aprofundamento da matéria», traduzindo um imperativo de verdade, do ponto de vista conceptual e não do da invenção dos lugares, é por isso que, como já vimos, para Verney, a tópica de nada serve se se não entender bem a matéria, dado que «só assim se encontram os argumentos proporcionados ao sujeito». Aqui, o «discurso natural» identifica-se com o «estilo natural», que abordámos em ponto anterior.

Todavia, a exigência de eficácia do discurso verdadeiro obriga a filosofia a ceder perante a retórica, impondo-lhe, no entanto, que as figuras sejam, também elas, verdadeiras ou naturais, ou seja, que imitem as «paixões arrazoadas» do ânimo, sendo agora uma exigência do estilo e do gosto que pareçam «fugir da boca do orador sem que ele vá detrás delas». O artifício surge, então, redobrado, pois, para além do «estudo» da natureza, torna-se necessária uma extrema habilidade para o dissimular. O resultado deste duplo artifício é o «natural» porque, como no seu *Testamento* (1) dissera Boileau, a natureza também esconde a sua arte e as razões dos efeitos que produz. Logo, a arte humana imita tanto melhor a natureza quanto melhor se esconde e dissimula.

Fora este, aliás, o sentido em que Cândido Lusitano, nas *Máximas sobre a Arte Oratória*, entendera também a questão, ao dizer, em tom manifestamente crítico: «Nas orações e discursos [...] a natureza deveria sempre vencer a arte e, pelo contrário, a arte é quem sempre vence a natureza [...]. Que coisa mais oposta do que as figuras demasiadamente engenhosas e que trazem escrito na cara todo o artifício do orador?» (2)

Este tema da «arte escondida» passará com bastante intensidade para os textos da polémica em torno da publicação do *Verdadeiro Método de Estudar*, onde aparece de forma bem mais clara, de novo pela pena do Barbadinho: «os melhores oradores têm o cuidado de evitar as [figuras] que são mais estudadas, porque parecem afectadas e pueris: e o orador deve imitar o que é mais natural e racionável: e empregar todo o artifício em mostrar que não se vale de artifício nenhum. Esta é a regra fundamental do Barbadinho e de todos os bons retóricos, que a figura se não deve buscar mas deve pular naturalmente da matéria. Só então é bela, agradável e eloquente» (3).

Não menos explícito será Pina e Mello, também em texto da referida polémica, elogiando, neste particular, a posição de Verney: «Louvo muito, nesta carta, o querer o anónimo despir a eloquência de toda a afectação. Não há coisa mais aborrecida que aquela em que se percebe um cuidado artificioso em tudo o que se imita debaixo do

(1) Citado por Bernard Tocaine, *L'Idée de Nature en France dans la seconde moitiée du* XVII *siècle*, *op. cit.*, p. 878.

(2) Cândido Lusitano, *Máximas Sobre A Arte Oratória*, Máxima II, 1759, p. 12.

(3) Verney, *Carta de Hum Filólogo...*, p. 30.

Sol, deve ser este o principal preceito. Pois não pode haver propriedade senão da semelhança que se busca na natureza», completando, mais adiante, esta ideia, ao escrever: «me parece que a boa disposição dos períodos, sejam breves, largos ou redondos, pende tanto da natureza como da arte, tanto do estudo como da felicidade do génio e digo que a verdadeira eloquência ainda que deva parecer natural, necessita muito de meditação e de muitos actos e reflexões e que se venha com o uso a adquirir um hábito em que se mostrem os termos mais filhos da língua que do estudo» (1).

Nesta perspectiva, escreveu B. Tocaine, a propósito do panorama global da retórica do classicismo: «Se a linguagem natural é o discurso da razão, conforme ao génio da língua e às exigências duma conversação polida, o figurado e o ornado entram em descrédito. Mas se o figurado é a linguagem natural da paixão e o meio de suscitar as paixões, se o prazer da arte é inseparável de um acordo que supõe a presença de ornamentos decorativos, figuras e ornamentos considerar-se-ão, então, elementos naturais do discurso. Tal é, sucintamente esquematizado, o problema que se coloca aos teóricos.» (2)

O tema estava longe de ser apenas defendido por Verney ou de se circunscrever aos panfletos da polémica em torno da publicação da sua obra, alcançando um espaço de aceitação bastante considerável. Está neste preciso caso o *Verdadeiro Método de Pregar*, de Frei Manuel da Epifania, que nos diz ter-se afastado do «método comum da nação» para intentar «[...] uma elocução natural, por ser a que mais persuade e deleita: no século dourado em que a eloquência formou a estatura da sua maior grandeza, o estilo natural dos Cíceros e dos Demóstenes movia as paixões dos Romanos e dos Gregos para tudo o que queriam estes famosos oradores. A arte, nas suas composições, não logra as perfeições da natureza; mas aquela tanto mais é perfeita quanto mais a esta imita» (3). Ora, imitar a natureza, para o autor, é, sobretudo, respeitar a «decência e gravidade das expressões», imperativo em que se pressente a necessidade de contenção do figurativo, pois considera que «as figuras devem ser naturais» (4) e que as palavras devem ser «próprias e proporcionadas à matéria e ao assunto» (5), evitando toda a superfluidade.

(1) Francisco de Pina e Mello, *Balança Intelectual...*, pp. 46 e 50.

(2) «Si le langage naturel est le discours de la raison, conforme au génie de la langue et à la conversation polie, le figuré et l'orné sont discrédités. Mais si le figuré est le langage naturel de la passion et le moyen de susciter les passions, si le plaisir de l'art est inséparable d'un agrément qui suppose la présence d'ornements décoratifs, figures et ornements sont alors des éléments naturels du discours. Tel est, grossièrement schématisé, le problème que se pose aux théoriciens» Bernard Tocaine, *L'Idée de Nature en France dans la seconde moitiée du XVII siècle, op. cit.*, p. 898.

(3) Frei Manuel da Epifania, *Verdadeiro Método de Pregar*, p. 4.

(4) *Ibidem*, p. 14.

(5) *Ibidem*, p. 3.

O contrário deste «estilo natural» consiste na utilização de «ornatos ligeiros, menos nobres e impróprios à gravidade das orações sagradas» ([1]). Para Frei Manuel da Epifania, o «natural», na oração, mais não é do que «pureza», «instrução» e «gravidade» ([2]).

Em primeiro lugar, deve estar a pureza da verdade, em articulação com o *docere*, e só depois as concessões ao figurativo, embora sempre num contexto de gravidade, que aqui se apresenta como contrário do «ligeiro» e do «florido».

Aquela mesma ligação da palavra à vida, aquele mesmo emergir do factor «humano», ao lado do factor «cósmico» e universalizante, que referimos atrás, aparece-nos também vincado em Frei Manuel do Cenáculo:

«As metáforas e alegorias são úteis, mas deu-se-lhes por muito tempo um exercício repreensível» ([3]), pelo que acrescenta, em crítica à oratória do século anterior: «não era ordinário buscar a convicção oratória aquela que é mais estudada e trabalhada, isto é, a que nasce de manejar o assunto pelo intrínseco e pelos adjuntos. Esta é a mais efectiva por uma argúcia que sabe combinar a paixão do homem com a legítima causa de o convencer» ([4]).

Esta retórica não abandona nunca a vigilância do figurativo, pela pertinácia em circunscrevê-lo aos limites do que considera como sendo «legítimo». Assim, para Cenáculo, a utilização de tropos e figuras com finalidades puramente estéticas corresponde, na sua pena, à utilização de um «estilo afeminado e mole» a que opõe um estilo «másculo e viril»: «Outros usaram de um estilo de pregar afeminado, delicioso e de galantaria. Este método proveio de frequentarem os homens a lição e as representações das comédias de mau gosto [...] e muitos pregadores, ou por condescêndencia ou por ditame, nada menos eram do que uns maneiristas de frase de teatro.» ([5])

Nesta referência, Cenáculo era acompanhado por Frei Manuel da Epifania, quando este critica o chamado «método português», acusando-o de ser um «estilo florido» que, conduzido ao abuso, faz com que o púlpito degenere em teatro, quando, na verdade, «o entendimento só se convence com o verdadeiro» ([6]).

No caso de Cenáculo, a referência a um estilo afeminado, a um discurso que, pelo abuso do figurativo e do ornamental, se vê, por assim dizer, obrigado a mudar de sexo, tivera certamente em conta a tradição que emanava de Quintiliano, o qual explicitamente pugnara por uma eloquência «máscula, forte e casta» ([7]).

([1]) *Ibidem*, p. 7.
([2]) *Ibidem*, p. 18.
([3]) Cenáculo, *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito...*, p. 295.
([4]) *Ibidem*, p. 157.
([5]) *Ibidem*, p. 159.
([6]) Manuel da Epifania, *Verdadeiro Método de Pregar*, 1759, p. 24.
([7]) Quintiliano, *Inst. orat.*, VIII, 3, 6.

Já a referência ao degenerar do púlpito em teatro, feita tanto por Cenáculo como por Frei Manuel da Epifania, evocava a tradição do teatro jesuítico, que em muito contribuiu «para a criação de uma sensibilidade e gosto barrocos muito ligados ao excessivo» e para o contágio real entre a arte teatral e a arte oratória, como mostrou, em tese magistral, Margarida Vieira Mendes ([1]).

É precisamente em torno deste ponto que se desenvolve, entre nós, uma acesa polémica acerca do que Frei Manuel da Epifania chamava, como vimos, «estilo da nação», o chamado «método português», distinguindo-o do «método francês». A questão circunscrevera-se com maior intensidade ao âmbito da oratória eclesiástica, mas constitui um bom exemplo do modo como esta se mostrou permeável aos padrões do gosto e às modas literárias da época, tendo merecido já tratamento detalhado pelo Prof. Aníbal Pinto Castro ([2]). Mesmo assim, importa fixar aqui os momentos fundamentais de tal polémica, articulando-a com o tema que nos vem ocupando.

O compêndio paradigmático do que em Portugal se convencionou chamar «sermões à francesa», era a *Arte de Pregar,* de Abelly, traduzido para português por Miguel Joachino de Freitas. Nesta obra, Abelly conduz a eloquência do púlpito para uma aceitação pormenorizada dos cânones do classicismo e com forte permeabilidade às concepções agostinianas. A oratória é, para Abelly, a arte de combinar a ciência com a elegância e a piedade, «com aquela medida que o homem de bom entendimento pode julgar precisa para provar eficazmente a verdade [...]. Esta intenção de persuadir é como um prumo que põe as provas por linha recta e que impede que se aparte a dizer coisas inúteis» ([3]).

Como pode desde já concluir-se, o *delectare* é rígida e severamente circunscrito à «legítima intenção de persuadir», sendo mesmo ofuscado por uma indesmentível confiança, que Abelly proclama, nas disposições naturais do indivíduo, para o que recorre ao argumento da anterioridade: todo o homem é «naturalmente lógico» e «naturalmente retórico», pois, antes que se inventassem as regras de uma e outra disciplina, já os homens concebiam e persuadiam justamente. No entanto, o auxílio da arte mostra-se necessário no estado de natureza decaída que é a nossa, procurando restituir a pureza do caminho da «recta razão» e dos «afectos santos».

Defende-se, então, a imitação da natureza pela arte, mas evitando dois obstáculos fundamentais. O primeiro é manifesto nos que «se agarram tanto às regras da retórica ordinária que parece que é arte de pura invenção e independente da natureza». O outro é palpável nos que, contrariamente, «seguem tão

([1]) Margarida Vieira Mendes, *A Oratória Barroca de Vieira,* pp. 161 e segs.

([2]) Aníbal Pinto de Castro, *Retórica e Teorização Literária em Portugal...,* Coimbra, 1973, cap. IX, pp. 515-584.

([3]) Louis Abelly, *Arte de Pregar,* p. 34.

simplesmente a natureza, que se pode dizer que ignoram ou desprezam todas as regras» (1).

Uns e outros se enganam. Os primeiros, porque exibem a sua arte e dela abusam, assemelhando-se o discurso a «uma máquina em que se estão vendo as coisas móveis» (2). Os segundos, porque a pretexto da simplicidade evangélica, degeneram numa «grosseria insuportável».

No fundo, a concepção que nos apresenta Abelly representa uma obediência aos cânones do estilo natural e da «arte escondida».

A polémica entre os dois métodos de pregar aflorara em Portugal logo desde os primeiros textos da polémica em torno da publicação do *Verdadeiro Método de Estudar*, de Verney, nas *Reflexões Apologéticas*, do padre José de Araújo, onde defende a legitimidade de dois métodos de pregar: «um propriamente oratório, sem uso de conceitos e só apontando os textos da Bíblia no sentido literal [...], o outro método é usando de conceitos tirados do sentido alegórico da Escritura e de que mais se agradam os nossos pregadores espanhóis» (3). O exacto contexto desta passagem levar-nos-ia por si só ao problema mais vasto da hermenêutica da Escritura, nomeadamente para o que concerne aos vários sentidos do texto, o que não é, agora, o nosso objectivo principal (4). De qualquer forma, compreende-se que, atendendo à dinâmica do gosto barroco, a consideração privilegiada do sentido alegórico autoriza os pregadores a darem largas à imaginação.

Acresce que uma tal divisão entre os «métodos de pregar» dependia, afinal, do princípio da relatividade dos gostos e dos estilos, que os sonhos universalistas do classicismo terão dificuldade em aceitar, participando, igualmente, de uma relativa condescendência dos teóricos perante o «gosto do maior número».

É precisamente isso que Verney não poderia aceitar, sob o risco de grave incoerência. Assim, nas *Respostas às Reflexões*, diz: «Mostrai-me um único retórico, que tenha aceitação entre os doutos, que diga que há dois modos de pregar, um oratório, outro por conceitos, que eu me quero desdizer de tudo quanto disse [...]» (5), proclamando, seguidamente, aquela mesma aspiração de universalidade: «A retórica é uma só; as regras são as mesmas em toda a ocasião; a matéria é que pode ser diferente. E quem não pratica estas regras não pode ensinar, agradar e mover e, por consequência, não sabe pregar [...]. Assim como nenhuma nação pode mudar a natureza e paixões do homem, assim nenhuma pode inventar regras di-

(1) *Ibidem*, p. 8.
(2) *Ibidem*.
(3) José de Araújo, *Reflexões Apologéticas...*, pp. 22-23.
(4) Sobre o tema da exegese bíblica, veja-se a obra já clássica de H. Lubac, *L'exegése médiéval. Les quatres sens de L'Écriture*, Paris, 1959.
(5) Verney, *Última Resposta...*, p. 30.

ferentes para excitar essas paixões» [1], posto o que termina com um convite à substituição dos «conceitinhos e agudezas, que agradam a meninos», pelas «razões fortes».

A universalidade e a unidade da retórica é, para Verney, uma consequência da concepção substancialista da natureza humana.

Concordante com Verney está o padre Teodoro de Almeida, na *Recreação Filosófica*, ao situar-se na tradição dos «mestres da eloquência» e de Santo Agostinho, para exclamar que «todo o mundo há-de concordar também que qualquer sermão do Padre Bourdaloue, do Padre Massillon e dos que seguem os preceitos deste estilo, excede incomparavelmente os do Padre Vieira» [2].

Refira-se, por fim, a posição de Cenáculo, bem mais moderada e conciliatória, como era seu timbre. O franciscano estava consciente de que «não é possível fazer-se, com perfeição repentina, a mudança de um sistema», sendo, pois, necessário «passar por descuidos da arte, pela mistura de diversos estilos, para o que influem o hábito antigo e a instrução nova» [3] apresentando, noutro passo, uma surpreendente flexibilidade perante o imperativo universalista do classicismo: não podem traduzir-se os sermões à francesa «sem atemperar os génios diferentes das duas línguas e sem advertir que a eloquência praticada em França, para sobressair entre nós identicamente, pede ouvidos da educação análoga» [4].

A consideração dos «diferentes génios de cada língua» anunciava já os quadros do romantismo emergente, em pleno seio do pensamento das Luzes.

De qualquer forma, o que mobilizava os contendores era o problema do figurativo, da sua contenção ou da sua liberdade incondicional, constituindo, a propósito da oratória do púlpito, um eco das polémicas que se vinham travando, no plano mais geral dos padrões de gosto.

[1] *Ibidem*, p. 27.
[2] Teodoro de Almeida, Recreação Filosófica, vol. VII, tarde XLI, p. 208.
[3] Cenáculo, *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, p. 277.
[4] *Ibidem*.

Quinta parte

Natureza, homem e Deus

Capítulo Um

Ciência e religião

Pedro Calafate

«O século XVIII *guardava ainda bastantes recordações do espírito religioso para que pudesse assumir, sem mais, o materialismo naturalista. Por isso mesmo, entregar-se-á à procura de uma multiplicidade de compromissos, e serão essas tentativas, ensaiadas em várias direcções, que lhe darão um aspecto tão atormentado.»*
Robert Lenoble, *Histoire de L'Idée de Nature,* Paris, 1969

Uma das mais vincadas características do iluminismo católico português consistiu no esforço de conciliação, elaborado pelos nossos filósofos, entre a moderna ciência experimental e a teologia natural, ou seja, na tentativa de articular o conhecimento científico da natureza com o conhecimento dos atributos do seu autor, actualizando a antiga asserção de S. Paulo, para quem «as coisas invisíveis de Deus se conhecem pelas coisas visíveis».

Neste enquadramento, a natureza dos modernos surge interpretada também à luz de um registo simbólico, sendo o símbolo um caso limite do conhecimento indirecto: pela natureza que a ciência moderna nos revela, o homem acede, embora indirectamente, ao conhecimento dos atributos divinos, sem que este processo se afigure como uma degradação da consistência material da natureza ou da autonomia da razão humana que a investiga e descobre, mas como um processo de elevação e de religação da matéria e da razão finita do homem a um plano superior. A leitura simbólica da natureza e a consequente aliança entre a ciência experimental e a teologia natural não configuram, pois, para os que a viveram e pensaram, uma degradação da verdade ou da racionalidade mas uma redescrição da realidade de acordo com exigências de religiosidade que radicavam fundo no pensamento dos nossos teóricos das Luzes.

O ponto de partida fundamental que legitima a prova da existência de Deus pelas «maravilhas da natureza» é, obviamente, um facto real, um acto de existir,

que reclama um princípio de causalidade. Nesta conformidade afirmar-se-á que a «razão de ser» desse facto é a própria existência de Deus ([1]).

No entanto, a legitimidade de uma tal conclusão apenas se dá a partir do momento em que o espírito reconhece, nesse dado real, a marca de uma imperfeição e o signo de uma dependência. É ela que permitirá afirmar que o ser dado na experiência sensível supõe uma relação a um ser superior, que o transcende infinitamente. Essa é a função essencial do símbolo: abrir o finito ao infinito.

Quais poderão ser as marcas dessa imperfeição que configuram a existência de uma dependência? Elas são percebidas pelo espírito no universo: as coisas naturais estão sujeitas ao movimento; encontram-se subordinadas umas perante as outras, de acordo com uma determinada ordem, da qual, por si próprias, não podem dar conta; os seres naturais são limitados no espaço e no tempo.

Ora, a estrutura desta prova *a posteriori*, tal como a veremos adoptada pelos nossos textos das Luzes, tem como pressuposto essencial que o movimento do pensamento é possuído por uma certeza intuitiva, segundo a qual tudo o que é tem a sua razão de ser, sendo que tudo o que não tem a sua razão de ser em si próprio, tem-na necessariamente em um outro. Um tal pressuposto implica a aceitação de que a natureza do pensamento é tal que, no seu movimento discursivo, apenas pode parar quando houver encontrado uma causa que nada exija para lá de si própria, tendo em si a sua própria «razão de ser».

É a partir deste pressuposto que veremos a afirmação de um princípio de causalidade, prolongando-se na afirmação de um finalismo que abrange todos os seres causados. De acordo com o princípio da causalidade, postula-se que todos os seres contingentes têm uma causa. De acordo com a finalidade, afirma-se que a causa que produziu todos os seres contingentes agiu tendo em vista um fim determinado, sendo que tal fim, atendendo à natureza da causa eficiente e criadora, se apresenta, necessariamente, como um bem.

Nestes termos, causalidade e finalidade reclamam para si o estatuto de princípios que se apresentam com a máxima evidência para o espírito. São princípios que emergem do exercício da razão natural, aplicada ao universo sensível.

Mas, para que tal suceda, é necessária a aceitação de uma ideia a que aqui já nos referimos: a da contingência dos seres criados.

De facto, a noção de contingência que se encontra subjacente aos nossos textos setecentistas pressupõe que um ser contingente é aquele que *pode não ser*, isto é, cuja essência não é determinada por si própria a ser ou a não ser, pelo que se exige que deva a sua existência a um princípio que o transcende, o qual se

([1]) M. Grisson, *Théologie Naturelle ou Théodicée*, Paris, 1959, p. 33.

assume, assim, como causa eficiente. Logo, um ser contingente, um ser que pode não ser, não existe por si próprio, devendo a outra causa a sua essência e a sua existência.

Neste contexto, o universo adquire um estatuto metafísico diferente, exactamente aquele que emerge da afirmação de uma ideia estranha ao Demiurgo do *Timeu* ou ao Primeiro Motor de Aristóteles: a ideia de Criação.

Esta transformação arrasta, como consequência imediata, uma modificação nas chamadas provas cosmológicas da existência de Deus, pois a natureza já não nos fala apenas da glória de Deus através do «espectáculo da sua harmonia» mas, sobretudo, através do facto de existir.

Como se pode desde já concluir, é o princípio da causalidade, juntamente com as consequências que dele se afirmam (a contingência e a finalidade, pois que, em Deus, causa e fim são uma e a mesma coisa), que confere o dinamismo e a força principal ao conjunto das «provas cosmológicas» da existência de Deus, nomeadamente àquela que se nos afigura de maior importância no âmbito da física teológica: a prova pela ordem, pela harmonia e pela finalidade do universo, que veremos subjacente a muitos dos nossos teóricos das Luzes. Mas, em razão do que dissemos, o conjunto destas provas apenas ganha um sentido mais profundo se constantemente remetido à ideia fundamental que o sustenta: a Criação. Na realidade, provar a existência de Deus *per ea quae facta sunt*, é provar, antes de mais, a sua existência como criador do universo, ou que a causa eficiente, que se trata de provar através da natureza, é também a causa criadora da própria natureza, em termos de que a relação de efeito a causa, que une a natureza a Deus, se coloca no plano radical da existência dos seres contingentes.

É neste quadro que teremos de entender a prova pela harmonia e pelas «maravilhas da natureza», a qual está bem longe de se constituir em prova «puramente» física. Assim, vamos vê-lo mais adiante, as chamadas «provas físicas», tal como nos aparecerão comummente designadas nos textos dos nossos teóricos setecentistas, são, em rigor de termos, provas físico-metafísicas, porque o Universo é contingente, não apenas na ordem do devir mas, como dissemos, na ordem da existência: o Deus-relojoeiro não se entende apenas na ordem do «fazer» mas na do «criar».

Um dos aspectos que, neste quadro, importa sublinhar é que a noção de contingência e a consequente afirmação de uma dependência, não constitui um factor de negatividade, porque, ao sublinhar a relação que se estabelece entre as criaturas e a sua Causa, está ao mesmo tempo a afirmar-se, tanto quanto possível, a dignidade do mundo contingente.

Existe, pois, uma distância infinita das criaturas a Deus, mas não existe nenhuma distância de Deus às criaturas. Todas as criaturas são contingentes, e a

relação destas à causa simultaneamente criadora, eficiente e final far-se-á no plano preciso da participação e da analogia.

É este aprofundar do tema platónico da *participação*, enriquecido pela profunda apetência racional do tomismo, que permite actualizar essa possibilidade de, pela natureza, aceder a Deus, num plano em que o mundo contingente se não deprecia, mas, pelo contrário, surge plenamente valorizado na sua legalidade própria, ao exigir processos de investigação racional.

O que importa sublinhar, neste contexto, é essa valorização, para um determinado modelo de racionalidade, da legalidade própria da natureza, a valorização de uma imanência que, no entanto, se não resolve num imanentismo, antes, pelo contrário, a concilia com um apelo profundo de transcendência ([1]), entendido este último como uma vocação essencial do espírito, naquele sentido que E. Gilson considerava poder dar corpo à atitude do «filósofo cristão», que é, como vamos ver, a atitude de muitos iluministas portugueses no plano de consideração da natureza: «O mundo físico em que vivemos, oferece ao pensamento do cristão uma espécie de verso do seu próprio fisicismo, uma outra face onde tudo o que, por um lado, se lê em termos de forças, energias ou leis, se lê, por outro lado, em termos de participação no ser divino e de analogias.» ([2])

Desse projecto nos dará conta, já na segunda metade do século XVIII, um dos autores que, juntamente com Derham e Nieuwentyt, se afirmará como das mais importantes figuras da física teológica na Europa das Luzes. Referimo-nos ao *Es-*

([1]) Veja-se E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, 1983, p. 147.

Sobre este mesmo tema em S. Tomás de Aquino escreveu J. M. Aubert em *Philosophie de la Nature, propédeutique à la Vision Chrétienne du Monde* que, para o tomismo, o mundo contingente é «[...] susceptible d'être compris, vu qu'il récele une intelligibilité réfractée, participation de celle suprême de Dieu, il y a donc là posée la possibilité et la légitimité d'une véritable science du monde contingent de la nature, reflet de la richesse ontologique et intelligible de Dieu; et par là aussi était assuré un point de départ plus large et une base plus ferme à la preuve de Dieu par là connaissance de la nature. Tout en restant fidèle à Aristote, et en reprennant une idée platonicienne et augustinienne, S. Thomas élargit considérablement la perspective pour une voie d'accés à Dieu; en effet, il donne tout autre signification au lien qui relie l'univers à Dieu, par une conception de la causalité qui est vraiment universelle. Dieu n'est plus uniquement source ultime du changement, mais cause créatrice et conservatrice de tout être conçue alors comme sa participation et son effet», Paris, 1965, p. 78.

No mesmo sentido, aponta M. Joseph Nicolas, em «L'Idée de nature dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin»: «Il est bien vraie que pour saint Thomas chaque nature à sa réalité propre, avec les lois et les propriétés qui en découlent; mais cette réalité n'est pas moins le reflet, le signe, le sacrement de la réalité divine que dans la doctrine bonaventurienne. Et si suffisante pour le philosophe qui puisse être la considération de la nature créé, le théologien, lui en la considère qu'en tant même que créature et que renvoyant à Dieu.» *Revue Doctrinale de Théologie et de Philosophie*, ano LXXXI, tomo LXXIV, n.º 4, 1977, p. 547.

([2]) E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, p. 76.

pectáculo da Natureza (1743) do abade Pluche. Aí nos reenvia para uma leitura da natureza que, integrando todas as conquistas da filosofia natural, quebra, no entanto, os limites do finito e do fragmentário, pela integração da natureza física num mais vasto edifício, que nos fala de um Deus criador e dos seus atributos:

«*Tous les corps qui nous environnent, les plus petits comme les plus grands, nous apprennent quelques vérités; ils ont tous un langage qui s'adresse à nous, et même, qui ne s'adresse qu'à nous. Leur structure particulière nous dit quelque chose. Leur tendance à une fin nous marque l'intention de l'Ouvrier. Leur rapport entre eux et avec nous sont autant de voix distinctes qui nous appellent, qui nous offrent des services, et qui, pour les avis qu'elles nous donnent, remplicent notre vie de commodités, notre esprit de vérités, notre coeur de reconnaissance.*» (1)

Este texto resume, de forma tão sintética quanto clara, a atitude de vastas camadas de intelectuais das Luzes a respeito da investigação científica da natureza, atitude que se nos afigura dominante em Portugal.

É esta concepção da natureza como «linguagem» que abre portas à consideração simbólica e permite assegurar uma modalidade fundamental do acordo entre Natureza, Homem e Deus, a qual se revela acessível à razão natural, pois, como escreve de novo o abade Pluche, nessa que foi das mais lidas obras em todo o século XVIII europeu:

«*Par elle* [a razão natural], *toutes les créatures publient la gloire de celui de qui elles ont reçu leur être et leur bonté. La raison seule sent qu'elle est en sa présence: elle connaît seule ce qu'elle reçoit de lui: elle a le bonheur inestimable de pouvoir l'adorer et le glorifier de tout ce qui est en elle et autour d'elle. Ainsi c'est parce qu'il y a de raison sur la terre qu'il doit y avoir de la religion. L'homme doit donc être religieux à proportion qu'il est raisonnable, et il est visible que la religion ne s'affaibli qu'autant que sa raison baisse et se perverti.*» (2)

A oposição entre razão e religião não faz sentido para Pluche, não são domínios exteriores um ao outro, como não são para Verney, Genovesi, Derham, Cenáculo ou Teodoro de Almeida.

Todavia, essa não era a única alternativa que se colocava então ao pensamento moderno, pois o mesmo movimento científico-racional que a estimulou, também contribuiu, mediante diversa contextualização doutrinal, para a sua asfixia. De facto, a tradução do universo em linguagem matemática permitiu também que se pedisse à matemática que se reduzisse ao seu papel estrito de definir, rigorosamente, a ordem dos fenómenos nas suas propriedades compreensíveis, como sucedeu em Galileu e Descartes. Não que para Galileu as leis da natureza, expressas em

(1) Pluche, *Le Spectacle de la Nature...*, a La Hate, 1743, pp. IV-V.
(2) *Ibidem*, p. 536.

relações matemáticas, deixassem de se inscrever no plano da Criação, tal como a pensou e executou um Deus relojoeiro ou engenheiro. Nessa estrita dimensão, a ciência experimental poderá continuar a render homenagem ao Criador, mas o texto do universo pode também ser apresentado como um criptograma que importa decifrar à luz de uma linguagem estritamente quantitativa (1).

Nesta conformidade o que tende a sobressair é, como diz Eugenio Garin, «uma revolta contra o segredo, o íntimo, o oculto, através da clarificação, da racionalização, sem que se possa, todavia, considerar que a leitura «"ilosófica" das Escrituras e a leitura "científica" da natureza soubessem resistir à tentação de "reconsagrar" a ciência e a filosofia, transformando as academias, as bibliotecas e os laboratórios em templos e doutos em sacerdotes, com ritos iniciáticos e "símbolos"» (2).

Se para a ciência moderna, tal como a entenderam Galileu e Descartes, a natureza é sobretudo um sistema de leis e não um sistema de signos, a nova ciência deverá excluir a ontologia simbolista, assim como todas as formas de conhecimento que implicassem «deslocações de sentido».

No entanto, como temos vindo a referir, poucas vezes na história do pensamento uma concepção foi levada ao extremo das suas consequências lógicas, razão porque o diálogo entre a ciência e o símbolo se transformará numa questão candente ao longo dos séculos XVII e XVIII na Europa.

No entanto, sem considerar aqui as expressões do panteísmo e do ateísmo na filosofia moderna, onde a concepção simbólica da natureza por definição se exclui, deveremos apontar, como exemplo por de mais significativo de uma clara recusa e de uma vincada delimitação de procedimentos, o caso de Descartes, cuja obra constituiu, sem dúvida, um dos mais, se não o mais vibrante golpe, do lado da filosofia, contra a interpretação simbólica da natureza (3).

Tal era a consequência lógica da redução da matéria à extensão, fechando as possibilidades para uma consideração de qualquer «*vis intima*» nas coisas, pois que passam a ser redutíveis a simples inteligíveis geométricos. Assim, num modo de explicação que lhe foi característico, dirá Descartes que o símbolo não é mais do que uma confusão ou deficiente delimitação entre o que é da *res extensa* e o que é

(1) Sobre este tema, veja-se Charles Magnard, *Nature et Histoire dans l'Apologétique de Pascal*, Paris, 1980, p. 38.

(2) «[...] una rivolta contra il segreto, l'íntimo, l'occulto, per la chiarificazione, la razionalizzazione anche se, alla fine, la lettura "filologica" di ogni scrittura, la lettura "scientifica" della natura non saprano risistere alla tentazione do «riconsacrare» scienza e filosofia, trasformando le academie, le biblioteche e i laboratori in templi, i dotti in sacerdote, con riti, iniziazone e "simboli".» Eugenio Garin, «La nuova Scienza e il Simbolo del Libro», in *Umanesimo e Simbolo*, Pádua, 1958, p. 465.

(3) Henri Gouhier, «Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésian», in *Umanesimo e Simbolo*, Pádua, 1958, p. 66.

das *res cogitans*, confusão que, em última análise, se explicava pela permanência, no adulto, de hábitos da psicologia e da mentalidade infantis.

O tema da infância como fonte de erro, no domínio cognitivo, é bastante referido por Descartes, não só no *Discurso do Método* (1) como também em variados momentos da sua obra (2). Para Descartes, os primeiros julgamentos feitos pelo sujeito, desde a infância, prolongando-se naquilo a que chamará «a filosofia vulgar», criaram o hábito pernicioso de atribuir «[...] *au corps plusieurs choses qui n'appartiennent qu'a l'âme et d'attribuer à l'âme plusieurs choses qui n'appartiennent qu'au corps*» (3). Os hábitos adquiridos durante a infância são, pois, uma activa fonte de erro, implicando uma falta de distanciação entre *res extensa* e *res cogitans*.

Trata-se, para Descartes, como escreveu Henri Gouhier, de uma racionalização sistemática das confusões espontâneas, em virtude da qual, diz aquele comentador, «a mentalidade infantil é vista como a origem do pensamento que fabrica os símbolos, por uma falta de delimitação entre o sensível e o inteligível, entre o corporal e o espiritual» (4).

Cabe à filosofia apagar os vestígios de um hábito infantil de raciocinar, afastando a «criança mental» que teima em permanecer no indivíduo adulto.

A despromoção do sensível, que acompanha a obra cartesiana, conduz a uma espécie de «ascese da inteligência», na qual, uma vez intuídas as ideias claras e distintas, se passa à elaboração de uma escrita matemática: «o homem recusa as suas origens naturais, para escrever, à sua maneira, a prosa do mundo.» (5)

O Deus de Descartes não fala através do «espectáculo da natureza», mas tão--só através do homem, a *contingentia hominis*. A transparência da natureza física não desperta, por isso mesmo, qualquer inquietação.

(1) Cabe aqui lembrar o texto do seu *Discurso do Método*, em que esta atitude aparece claramente expressa: «Et aussi, encore, je pensai que, pour ce que nous avons été enfants avant d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui etaient souvent contraires les uns aux autres et qui ni les uns ni les autres ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle.» Descartes, *Disc. de la Méthode*, seconde partie.

(2) Veja-se Henri Gouhier, «Le Refus du symbolisme dans l'humanisme cartésian», *op. cit.*, p. 71.

(3) Citado por Henri Gouhier. *Ibidem*, p. 71.

(4) «La mentalité enfantine devient l'origine da la pensée qui fabrique les symboles, en mêlant le sensible à l'intelligible, le corporel au spirituel.» Henri Gouhier, *ibidem*, p. 74.

(5) «On devine que l'idéal de la *praesens evidentia* porte la responsabilité du discrédit dans lequel est tombé le "grand livre du monde": L'écriture symbolique qui constitue celui-ci, s'efface devant l'écriture algébrique; maîtrisant la téchnique mathématique, *l'homme réfuse ses origines naturelles*, pour récrire à sa manière la prose du monde.» Charles Magnard, *Nature et Histoire dans l'Apologétique de Pascal*, *op. cit.*, p. 38.

Podemos, assim, concluir que uma das mais evidentes desvalorizações do símbolo na filosofia moderna é a que se manifesta na corrente emanada do cartesianismo: «é assim que inaugura a era da explicação científica que, no século XIX, sob a pressão da história e da sua filosofia, se distorcerá em positivismo» ([1]).

Por isso, já no século XVIII, a consideração simbólica da natureza afirmar-se-á de forma explícita contra esse aspecto do cartesianismo, razão por que se nos afigurou necessário explanar aqui a sua posição neste domínio.

De facto, numa das mais importantes e influentes obras da corrente de interpretação simbólica, não só em Portugal como no resto da Europa, verifica-se a afirmação consciente de uma distância e de uma crítica perante essa pretensão cartesiana de transparência da matéria. Referimo-nos à obra de B. Nieuwentyt, *A Existência de Deus Demonstrada pelas Maravilhas da Natureza*. O sentido para que aponta Nieuwentyt é o da rejeição de uma «filosofia hipotética», de forma a restaurar os direitos e as potencialidades, no âmbito do simbólico, de uma ciência experimental e de observação:

«Enfin, cette philosophie hypothétique est d'autant plus pernicieuse, qu'en diminuant la haute opinion que l'on doit avoir des Ouvrages du Créateur lui-même, elle exige nécéssairement qu'on l'imagine connaître à fond toute chose, du moins ce qui se passe de plus important dans la nature. Il est nécéssaire, premièrement, que l'on ne s'attache pas trop à cette étude spéculative, quelque chatouillement secret qu'elle nous cause par la facilité de ses suppositions, et par le moyen qu'elle nous donne de mettre notre génie dans toute son beau jour; mais il faut plutôt s'appliquer à des expériences réelles et qu'on examine les choses dans la nature même et non dans les idées de l'homme. Nous découvrirons la petitesse de nos connaissances, dans une infinité de rencontres, et cela nous convaincra beaucoup mieux et d'autre maniére de la puissance et de la sagesse de l'adorable Créateur, et nous fera voir aussi combient il y a de différence entre savoir quelque chose par expérience, et conjecturer quelque chose par supposition.» ([2])

([1]) Gilbert Durant, *A Imaginação Simbólica*, pp. 26-27.

([2]) «Enfim, esta filosofia hipotética é tanto mais perniciosa quanto, ao diminuir a alta consideração que devemos ter pelas obras do Criador e pelo próprio Criador, exige, necessariamente, que acreditemos conhecer tudo em profundidade, pelo menos aquilo que de mais importante se passa na natureza. Torna-se necessário, em primeiro lugar, que não nos prendamos muito a este estudo especulativo, por maior que seja o secreto agrado que nos provoque a facilidade das suas suposições, assim como os meios que nos fornece para erguer o nosso espírito ao mais alto grau de conhecimento. É antes necessário que nos apliquemos às experiências concretas e que nós examinemos as coisas na própria natureza e não nas ideias do homem. Descobriremos, então, a pequenez dos nossos conhecimentos, numa infinidade de situações, e isto convencer-nos-á, bem melhor, do poder e sabedoria do adorável Criador, fazendo-nos ver, igualmente, a grande diferença que existe entre saber qualquer coisa através da experiência e conjecturar qualquer coisa por suposição.» B. Nieuwentyt, *L'Existence de*

Vemos, com efeito, que as palavras de Nieuwentyt são inteiramente dirigidas contra aquele ideal de «transparência» da natureza, que, por si só, anulava o espaço para uma interpretação simbólica das criaturas.

A rejeição do simbólico é, assim, um dos muitos aspectos que virão a configurar aquilo a que Paul Hazard designou como «a crise da consciência europeia», a qual, no entanto, não alcançou a extensão que Hazard, um tanto apressadamente, lhe quis atribuir (¹).

Desenvolvendo-se no seu âmbito e escala próprios, o conhecimento científico da natureza prosseguiu, desde então, a precisão de aspectos fundamentais da presença do homem no mundo, pela constituição de um poderoso meio técnico e de não menos importantes esquemas de explicação, contribuindo de forma inelutável para a transformação das condições de existência do homem sobre o mundo, em termos de que hoje somos continuadores e herdeiros. A história dos equívocos, das reacções, das resistências de sectores mais ortodoxos, atingindo na condenação de Galileu o seu momento porventura mais dramático e também mais triste, essa história, dizíamos, está escrita, revelando o drama que, em alguns sectores, representou a alteração de concepções que arrastavam consigo não só o peso mas também o prestígio de vários séculos.

De qualquer forma, a separação clara entre filosofia e teologia, adveniente do cartesianismo, não impediu o teólogo de sentir a necessidade de filosofar, sem o que, teologia e religião entrariam na época moderna de costas voltadas para os progressos da ciência e da filosofia, nem tão-pouco anulou a vontade do cientista de se não fechar numa perspectiva que, tomada na sua exclusividade, se afiguraria fragmentária e insuficiente, perante as mais profundas exigências do espírito.

Se o século XVIII tivesse ido até às últimas consequências da concepção mecânica da natureza, teria conhecido, escreve Robert Lenoble, a angústia do nosso tempo. Mas tal não sucedeu: «O século XVIII guardava ainda bastantes recordações do espírito religioso para que pudesse assumir, sem mais, o materialismo natura-

Dieu Démontrée par les Merveillhes de la Nature, Amsterdam e Leipzig, Nouvelle Édition, 1760, p. 14. Deve notar-se que é em termos idênticos que Luís António Verney viria a criticar os chamados «filósofos hipotéticos», em termos que já vimos na parte inicial deste volume: «Por isso, os cartesianos e gassendistas, ainda que se chamem modernos porque se fundam nas experiências, contudo são filósofos hipotéticos (o que é o mesmo que dizer maus filósofos) porque supõem muitas coisas que não provam.» *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. III, Carta Décima, p. 201.

(¹) A este respeito diz Georges Gusdorf: «La crise de la conscience européenne présenté par Hazard comme un bouleversement révolutionnaire, n'est pas un phénomène "européen"; elle est, essentiellement, française, dans la mesure où la France représente le pays le plus avancé du domaine catholique. Si l'on fait abstraction de tout nationalisme inconscient, il apparaît que la crise, l'effort de rupture, doit son intensité à l'intensité qui lui sont opposées.» *La Révolution Galiléenne*, Paris, 1969, tomo II, p. 113.

lista. Por isso mesmo, entregar-se-á à procura de uma multiplicidade de compromissos e serão essas tentativas, ensaiadas em várias direcções, que lhe darão um aspecto tão atormentado.» (1)

A interpretação da natureza já não estará submetida a uma anterior síntese teológica, mas o novo físico descobrirá no «livro do mundo» bem mais do que um simples determinismo, encarando a ordem natural como expressão de uma sabedoria, em termos de que, diz desta feita Jean Ehrard, «la logique de la pensée mécaniste aboutit à une philosophie réligieuse» (2), numa conciliação que constitui um dos aspectos mais interessantes da literatura filosófica da época, apresentando-se como dominante em Portugal.

Deve salientar-se, todavia, que esse compromisso não foi apenas tentado do lado da teologia mas também, quiçá com mais vigor, do lado dos homens da ciência, em autores como Newton, John Ray, Robert Hook ou John Wilkins (3).

De facto, a presença de uma religiosidade profunda na consideração científica da natureza alcançará uma projecção bastante importante por todo o espaço europeu, encontrando não menores repercussões entre o público ledor (4). Como supor-

(1) «Il gardait trop de souvenirs de l'esprit religieux pour arriver tout de suite au naturalisme matérialiste. Aussi va-t-il chercher une multitude de compromis et ce sont ces essais, tentées dans plusieurs directions, qui lui donnent un aspect aussi tourmentée.» Robert Lenoble, *Histoire de L'Idée de Nature*, Paris, 1969, p. 342.

(2) Jean Ehrard, *L'Idée de Nature en France à L'Aube des Lumières*, Paris, 1970, p. 48.

(3) A respeito de Newton e dos «virtuosos» cabe aqui referir a apreciação global tecida por Richard Westfall em *Science and Religion in 17th Century England*: «It is a revealing commentary on them that wherever their studies led them, they found themselves following the footprints of God. "The heaven declare the glory of God and the firmament shoewth His handwork." The words had been sung centuries before, to be sure, and every age had repeated them; yet probably, no age had sung them with quite the fervor of the late 17th century. The period had the privilege of revolutionary discovery in so many fields; it pioneered on so many fronts. No age before has understood how well the heavens do declare the glory of God, and no age since has known the untutered surprise of first uncovering that hidden beauty of nature.» New Haven, 1964, p. 26. Já a propósito de Newton, em particular, diz o mesmo autor: «Somewhat like medieval scholastics, Newton placed science at the service of religion [...] Newton stated that the primary goal of scientific investigation is to reveal the ultimate cause of creation.» *Ibidem*, p. 194.

(4) Importa aqui referir o significativo «Avertissement du Libraire» que encima a edição francesa (1741) da *Théologie de l'Eau*, de Joan Albert Frabricius, onde se diz: «La quatrième chose, enfin, dont je doit avertir les lecteurs c'est que cette *Théologie de l'Eau* est le commencement d'un recueil considérable d'ouvrages de ce genre, que je me propose de donner successivement. L'acceuil que le public a fait à divers livres écrits dans ce goût me fait espérer qu'il ne recevra pas moins favorablement ceux que j'ai dessein de lui donner. Je remprimerai la *Théologie Physique* de Mr. Derham, don't le prix est connu de tout le monde, pour l'assortir avec des autres. Je donnerai ensuite une *Théologie des Insectes* [...]. Après cela je ferai paroitre une *Théologie Botanique* [...]. Je pourrait, dans la suite, ajouter d'autres ouvrages à ceux-lá qui répondront egalement au plan que j'ai formé.» Pp. VII-VIII.

te dessa projecção encontrava-se a convicção comum de que um discurso que instrui, quando não acompanhado por um discurso que edifique, se revelaria estéril, apesar da sua evidente riqueza pragmática.

Os índices mais sonantes dessa importância são, naturalmente, as obras que a veicularam. Baste aqui referir que a já citada obra de Nieuwentyt, médico e matemático holandês, traduzida para francês em 1725, conhecerá três edições ao longo do século e que a *Física Teológica*, de Derham, publicada em 1713, conhecerá, no espaço de cinquenta anos, doze edições, tendo sido traduzida em alemão, sueco e francês. A estas se virão juntar outros textos não menos fundamentais que nos elucidam, por si sós, da receptividade e importância da consideração simbólica das criaturas.

Consideremos a *Phisique Sacrée ou Histoire de la Bible*, de Sceuchzer, traduzida para francês em 1732, que várias vezes veremos citada por Cenáculo [1], o *Traité de l'Existence et des Attributs de Dieu*, de Fénelon, em parte decalcado pelo nosso Teodoro de Almeida [2], ou ainda outros cuja repercussão em Portugal foi indiscutível, como a *Théologie des insectes* (1741) de Lesser, *a Théologie de l'Eau* (1741) de Fabricius, *L'existence de Dieu Démontrée par les Merveilles de la Nature* (1768), de Bullet, o *Spectacle de la Nature* (1732-1750), do abade Pluche, esta última considerada por Roger Mercier [3] como uma das obras mais lidas e de maior circulação em todo o século XVIII europeu. Considere-se finalmente *La Grandeur de Dieu dans les Merveilles de la Nature* (1768), de Dullard, com quatro edições francesas, transformado em livro escolar, e poderemos dar crédito ao *Journal Encyclopédique* que, em 1760, referia: «*C'est un sujet usé: il n'y a presque aucun phisicien qui n'ait analisé les différentes parties de la nature pour y faire voir partout la main du Créateur.*» [4]

Esta referência confirma, de facto, o modo como a ciência coexistiu e estimulou uma filosofia religiosa. Entre nós, ao longo da segunda metade do século XVIII, não será fácil encontrar autores que se oponham de forma clara e sistemática à corrente da física teológica. Desde aqueles que se apresentam com uma feição crítica mais vincada, como Verney ou Teodoro de Almeida, passando pelos mais moderados, como Cenáculo ou Soares Barbosa, pelos canonistas como António Ribeiro dos Santos, pelos naturalistas como Domingos Vandelli ou José Mayne, todos afirmarão a solidariedade entre a ciência e a religião, defendendo a legitimidade do simbolismo das criaturas, como também da leitura científica da natureza. Todos

(1) Cenáculo, *Instrução Pastoral sobre os Estudos Físicos do seu Clero...*, p. 51.

(2) Veja-se, mais adiante, a abordagem do tema da teologia física em Teodoro de Almeida.

(3) Roger Mercier, *La Réhabilitation de la Nature Humaine*, Villemonble, 1960, p. 306.

(4) Citado por Daniel Mornet, *Les Sciences de la Nature en France au XVIII siècle*, Paris, 1911, p. 35.

apontarão a consideração simbólica da natureza e o conhecimento que configura como um conhecimento «natural» de Deus, pois que dependente do puro e simples exercício das faculdades racionais. Por outro lado, como vamos ver, esta leitura do «livro da natureza» não se quedava, entre nós, pela mera afirmação de um causalismo universal, como farão os partidários da suficiência da religião natural, mas aponta, antes, para a afirmação da contingência das criaturas, apelando para a ideia de uma «criação continuada» e para a «presença» de Deus no mundo.

Capítulo Dois

A aliança entre a física experimental e a teologia natural

Pedro Calafate

«La réputation du siècle des Lumières intellectualiste, critique, irréligieux et "prérévolutionnaire" a eté établi aprés 1815 par les adversaires d'un système de pensée qu'ils rendaient résponsable des excés et catasthrophes de la période de 1789-1815.»
Georges Gusdorf,
La Naissance de la Conscience Romantique au Siècle des Lumières, Paris, 1976

«La logique de la pensée mécaniste abouti a une philosophie réligieuse.»
Jean Ehrard,
L'Idée de Nature en France à L'Aube des Lumières, Paris, 1970

É chegado o momento de nos dedicarmos aos nossos textos e autores, delineando, com a precisão possível, o âmbito desta concepção da natureza na segunda metade do século XVIII em Portugal, com especial incidência no período que coincidiu com a vigência das Luzes.

Importa, no entanto, precisar que o recuo da metafísica, que analisámos em capítulo anterior, não determinou a sua morte. Se a ciência experimental prosseguiu no seu nível específico, tal não implicou o desaparecimento de um irresistível apelo de eternidade entre os nossos autores. O mesmo sucedera, aliás, com Isaac Newton, pois que a ideia newtoniana de que a unidade e regularidade do devir natural residem na eficácia divina constitui uma ideia metafísica por excelência, no sentido clássico do termo, dizendo, a propósito, Georges Gusdorf que, «si paradoxal que cela puisse paraître, Newton est plus proche de Malebranche que de Fontenelle et de Hume ou D'Alembert. La synthèse newtonienne a hâté l'avènement de la mort de Dieu en épistémologie et en méthaphysique, contre la volonté expresse de son auteur, aux yeux duquel le système du monde se révèle sous les espèces d'une véritable vision en Dieu» (1)

(1) Georges Gusdorf, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris, 1971, p. 281.

Estão também dentro desta concepção newtoniana, entre outros, autores como Verney, Cenáculo, Teodoro de Almeida, Bento José de Sousa Farinha e António Ribeiro dos Santos

Sentimos, no entanto, a necessidade de justificar ainda algumas ausências, nesta nossa análise, com especial destaque para nomes como os de António Pereira de Figueiredo ou de António Nunes Ribeiro Sanches. Num e noutro caso, não encontrámos qualquer referência ao tema que aqui nos ocupa, pois as suas obras se orientaram, privilegiadamente, para temáticas diferentes. O primeiro, como já vimos no capítulo desta obra dedicado à filosofia política do pombalismo, tanto no *De Suprema Regum* como na *Tentativa Teológica* ou na *Demonstração Teológica*, dedica-se, quase exclusivamente, ao problema do regalismo, na primeira das obras citadas, e ao tema do episcopalismo, nas duas restantes. Quanto aos seus restantes escritos, situam-se igualmente fora do âmbito temático que nos ocupa. O segundo, por razões idênticas, aborda exclusivamente temas de natureza pedagógica ou de interesse exclusivo duma história das ciências, sem se entregar a «veleidades» metafísicas.

a) Luís António Verney

Começaremos, pois, por destacar a obra de Verney, o mais veemente crítico de entre os nossos teóricos da segunda metade do século XVIII. A posição de Verney merece uma atenção especial, porquanto se tem referido não revelar a sua obra qualquer tipo de adesão à corrente da física teológica. No entanto, como atrás vimos, aquele modo de encarar a natureza, articulando conhecimento científico e simbolismo das criaturas, apenas se sustenta numa base mais fundante, que os textos da época designarão, unanimemente, por «provas metafísicas», sem as quais as «provas físicas» perderiam a sua legitimidade teórica. Parece-nos difícil negar que Verney se refere a ambas e que aceita a legitimidade da física teológica, reconhecendo mesmo a sua utilidade no plano da apologética do seu tempo, a propósito da qual elogia as obras de Derham e Neuiwentyt, «muito louvados pelos mais doutos católicos» (1), considerando-as um bom exemplo da utilização da «física moderna», para demonstrar e confirmar «a religião natural contra os ateus e deístas» (2).

Analisando o *Verdadeiro Método de Estudar*, a mais conhecida das suas obras, vemos que na Carta X, após a exposição dos novos preceitos epistemológicos e metodológicos desta disciplina, em tudo consonantes com a tradição newtoniana

(1) Luís António Verney, *Parecer do Doutor Apolónio Philomuso...*, p. 94.
(2) *Ibidem*.

e com a consequente rejeição do que designa por «física peripatética», diz-nos Vernei que a indagação da existência do Espírito Eterno e Incriado, «Causa e Princípio de todas as coisas», deverá constituir «o principal empenho do filósofo, pois é este o fundamento de toda a filosofia e religião [1].

Deve notar-se que o facto de Verney se referir ao filósofo e não ao físico em nada obsta, pois que, dentro da peculiar noção de filosofia no período das Luzes, esta se afirma como um meio geral de compreensão de que, segundo Verney, a física constitui a parte principal. Portanto, em Verney, nos termos que já víramos em Pluche, filosofia (ou ciência) e religião surgem-nos profundamente unidas, numa aliança que apenas anacronicamente poderíamos apagar.

As abordagens da obra de Verney no campo da lógica, da física e da metafísica têm dado um justo e especial realce à sua adesão ao sensismo e ao experientalismo, na base de uma crítica impiedosa da escolástica. Mas é necessário não esquecer que tal não implica uma desconsideração do simbolismo das criaturas ou sequer de temas fundamentais da própria escolástica, como sucederia no século seguinte, sob o influxo do positivismo. A natureza, para o Barbadinho, acarreta uma referência fundamental à «sobrenatureza», referência que o nosso crítico considera como «o principal empenho do filósofo», na base de uma unidade profunda entre ciência e metafísica, à qual, diga-se, não era estranho o pensamento newtoniano, que atribuíra à filosofia natural a tarefa principal de aceder à determinação de uma Primeira Causa.

Outro aspecto que concorria para o sucesso do simbolismo das criaturas era, sem dúvida, a dimensão de racionalidade que, por esse modo, ocupava o espaço da religião, sem que o nosso autor se revelasse um partidário da suficiência da religião natural, como veremos mais adiante. De facto, por ser empenho e ofício do filósofo, tal implica que «tudo se examine com a luz da boa razão» [2], o que é dizer, também na base de uma universalidade e simplicidade de meios que, desse modo, afastassem a necessidade de cansadas disputas.

A razão, como vimos em Pluche, não é um dinamismo que dissocie o homem do divino, a natureza do sobrenatural, mas sim algo que reforça a harmonia entre essas duas dimensões. Em primeiro lugar, escreve o nosso autor, a abordagem do problema deverá começar, necessariamente, pelo conceito de criação: «Mas para abreviar, digo que o método que me parece mais próprio e eficaz é este: provar primeiro que este mundo foi criado *in tempore*, pois se o admitíssemos eterno, perdia-se a melhor razão para provar que há um Deus.» [3]

[1] Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. III, Carta X, p. 244.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.

Verney começa, pois, por assinalar o tema do qual emerge a ideia precisa das relações entre o Criador e as criaturas: a criação é a forma primeira pela qual Deus se manifesta aos homens.

O mundo não é divino nem uma parcela do divino em que ele se alienasse ou coisificasse, nem sequer uma modalidade do divino. O mundo é criado por Deus e dele depende, como a obra depende do seu autor, que a cria, não por necessidade da sua natureza, não por constrangimento exterior, não por um qualquer imperativo dialéctico, mas por um acto voluntário e livre. Nestes termos, na medida em que a criação se não afigura, por exemplo, como um processo «inconsciente» que emana de Deus, mas como uma obra reflectida e consciente, como o resultado livre e voluntário da sua Sabedoria e Bondade infinitas, nesses termos, dizíamos, a criação é boa. Esta é, em substância, a base da ideia de criação, tal como nos foi formulada desde a patrística e aprofundada por Santo Agostinho. É também esse o pensamento de Luís António Verney.

Vemos igualmente que o autor se preocupa em explicitar que o mundo foi criado «*in tempore*». De facto, a clara afirmação da duração real é também afirmação da criação real de seres distintos do ser eterno. A criação é um começo e uma verdadeira «novidade» que se inscreve numa progressividade irreversível, tal como a afirma o Génesis.

Entretanto, a ideia de criação, como a entende, afigura-se radicalmente incompatível com a de acaso, paradigma da irracionalidade. Trata-se de uma criação não casual mas, pelo contrário, efeito da vontade de uma «causa inteligente». Importa, pois, no seguimento do seu raciocínio, «mostrar que este mundo não foi feito casualmente mas com suma advertência e por alguma causa inteligente» (1).

Como já dissemos, o Deus de que fala Verney está longe de ser uma força obscura e inconsciente que acede, através da génese do mundo, à consciência, mas supõe, desde o início, a Inteligência, a Sabedoria e a Bondade. Do mesmo modo, a Criação não pressupõe qualquer espécie de catástrofe ou qualquer drama.

A negação do acaso e a prova de ter sido o mundo criado com suma advertência, dependente, pois, da concepção do Absoluto, tinha também a coadjuvá-la a existência de uma ordem no Universo, a partir da qual se afirmava uma finalismo explícito.

Verney desenvolve este problema, com mais minúcia, no *De Re Metaphisica*, transformando-o num dos principais argumentos da teologia natural. De facto, ao definir o conceito de ordem, diz Verney tratar-se da «*apta dispositio partium ad finem aliquem*» (2). Sublinhada, nestes termos, a relação inelutável entre ordem e fim, acres-

(1) *Ibidem*. Ao tema do acaso dedicámos um ponto específico, mais adiante, neste volume

(2) «[...] disposição própria das partes para algum fim», Verney, *De Re Met.*, Liv. IV, cap. X, 1765, p. 196.

centa, acentuando a imprescindibilidade da consideração de uma causa inteligente: «*Hinc ordo sine aliqua causa intelligente concipi non potest. Nam ordo sine fine nullus est: finis sine causa intelligente, Et hunc finem sibi constituente, intelligi nullus potest. Res enim, quae intelligentia carent, nullum finem habent, e.g. Lapis dum ex alto decidit, non habet pro fine ad terram tendere, sed tendit quia lege naturae ita constitutum est.*»

É a base deste raciocínio que Verney torna extensivo à ordem da natureza, pois, no mesmo local, acrescenta: «*Hinc omnes mundi partes, quod ad certos effectus seu fines ordine positae reperiuntur, ab aliqua mente conditae et ordinata sunt. Quod singulae naturae partes ad certos fines constitutae sint, in plerisque perspicuum omnibus est: in reliquis, quae non adeo evidentia sunt, Philosophis praesertium Recentioribus demonstratum est.*» [1] Ora, os filósofos modernos a que se refere são, como diz em nota, Derham, na *Démonstration de L'Existence de Dieu dans les Ouvrages de la Nature,* e John Ray, em *De la Sagesse de Dieu dans les Ouvrages de la Creation,* pagando deste modo tributo explícito à corrente da física teológica europeia, nomeadamente a de tradição britânica.

Como já tivemos oportunidade de ver em ponto anterior, o argumento era clássico, de Anaxágoras aos estóicos, mas fora profundamente reconvertido pela metafísica do cristianismo, fora duma perspectiva imanentista.

A natureza requer uma ordem, enquanto manifestação de uma pluralidade de actividades, ordem que provém, em última análise, de uma ordenação *secundum originem,* quer dizer, de uma relação a Deus, assim se definindo o conceito de *ordem natural,* a qual não se esgota numa relação de lugar, de tempo ou mesmo de dignidade, pois que aponta para aquela noção mais radical de *origem.* Era esta a base da argumentação verneyana, em que o devir é signo de uma tendência e de uma intenção que tem a criação por fundamento primeiro.

Prosseguindo o seu raciocínio e analisando a natureza da causa a que se refere, faz questão de se distanciar de qualquer veleidade materialista, afirmando que «esta causa inteligente não pode ser matéria, mas é algum ente separado da matéria» [2]. Como era da tradição da metafísica do cristianismo, a Suma Imaterialidade de Deus era condição da sua Suma Inteligência [3].

[1] «Daqui segue-se que a ordem sem nenhuma causa inteligente, não pode ser concebida. Com efeito, a ordem sem fim é nula. O fim sem causa inteligente e constituída para este fim, deve ser tido como nulo. Com efeito as coisas que carecem de inteligência têm um fim nulo. Por exemplo: a pedra ao cair do alto não tem por fim cair para a terra, mas cai porque isso foi estabelecido pela lei da natureza. Daqui segue-se que todas as partes do mundo postas em ordem para certos efeitos ou fins, são estabelecidas por alguma mente. Que cada uma das partes da natureza seja estebelecida para certos fins é evidente na maior parte das coisas. Nas outras que não são tão evidentes, tal realidade foi demonstrada pelos filósofos, principalmente os modernos.» *Ibidem,* p. 198.

[2] *Ibidem,* p. 245.

[3] S. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.,* Ia, 14, I.

É a defesa de um Deus Criador, Inteligente e Imaterial que conflui na afirmação, por Verney, da contingência dos seres materiais e na defesa da necessidade de um «governo do mundo»: «Depois, tem lugar provar que esta causa não só criou mas ainda *hoje governa* o mundo. Além disso, que *não são duas mas uma só*.» (1)

A partir daqui podemos entrar no núcleo central da questão: da ideia de criação decorre, em Verney, da afirmação da presença do Criador nas criaturas, traduzida no que considera como um *governo permanente e imediato* do mundo, o que configura, então, a «instrumentalidade» da natureza.

Já atrás escrevemos que um ser contingente é um ser que pode ser ou não ser, um ser cuja essência não é determinada por si própria a ser ou não ser, pelo que deve a sua existência a uma causa exterior. A existência de um ser contingente não é, pois, uma existência necessária mas efeito de uma causa exterior, sem que tal impossibilite a existência de uma eficiência própria, ao nível da sua actuação particular.

Propriamente falando, a característica cristã do ser não é a sua procedência *a nihilo* mas a sua origem *ad alio*, logo, o horizonte cristão não é o da niilidade mas sim o da contingência: a natureza, sendo estimável em si mesma, tende antes a Deus do que ao nada (2). O dogma cristão da criação, tal como o vemos proclamado por Verney, traz consigo a contingência das criaturas, pois que não possuem *a se* a razão mais profunda da sua existência mas sim *ad alio*. Por isso, diz o Barbadinho: «*Res creatae non sunt necessariae, sed contingentes: id est, possunt esse, vel non esse.*» (3)

Verney reconhece, assim, a fragilidade ontológica das criaturas, ao mesmo tempo que reclama a noção de uma providência ou governo permanente e imediato de Deus sobre o mundo.

O Deus de Verney, ao contrário do que veremos defendido por Voltaire, não se limitou a criar o mundo, deixando-o, posteriormente, entregue a si próprio. Ele está presente *a cada instante* no mundo, em todos e em cada ser contingente, sem o que a conservação da existência das criaturas se não poderia sustentar.

Então, o mais ínfimo grau de realidade é, por isso, um signo da sua presença. O ser criado, por ser contingente, apenas persiste na sua existência pela acção contínua de Deus no mundo, garante da ordem e da finalidade do universo.

Como vimos, era este um dos mais utilizados argumentos da apologética europeia em favor da demonstração da existência de Deus, consistindo em considerar as partes do universo, o seu encadeamento, a ordem que o rege, aí procurando os caracteres da Sabedoria, da Providência e da Inteligência divinas.

(1) Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. III, Carta X, p. 246.

(2) Raimundo Paniker, *El Concepto de Naturaleza*, Madrid, 1972, p. 110.

(3) «As coisas criadas não são necessárias mas contingentes, isto é, podem existir ou não existir.» Verney, *De Re Met.*, Liv. IV, cap. XII, p. 207.

A consideração da ordem conduz o espírito ao reconhecimento de uma intencionalidade e de uma inteligência condutora.

Há ainda um importante aspecto que importa dirimir no pensamento de Verney, relativo ao modo como considera a acção criadora e a acção conservadora de Deus, não como duas acções distintas mas como «uma só», como vimos no texto atrás citado. Estamos aqui perante uma tese cujo significado fundamental é o de sublinhar a dependência da criatura perante o Criador e afirmar a incapacidade daquela em subsistir por virtude própria da sua natureza.

Nesse quadro, a acção conservadora de Deus não é tida como uma nova acção, relativamente ao acto da Criação. Para Deus, como dissera Santo Agostinho, criar, dar forma e governar são uma e a mesma coisa (1), ou então, como defenderá S. Tomás, a conservação deverá encarar-se como a continuação de uma mesma acção que dá o ser (2).

Verney não aborda minuciosamente o problema, preocupado que estava em remover obstáculos que lhe pareciam mais vigorosos para as finalidades a que se obrigou na sua obra. De qualquer forma, o que com segurança se pode concluir é que existe uma governação positiva e directa do mundo por Deus, definindo a Sua presença nas criaturas. Logo, diz Verney, o conhecimento das criaturas pelo filósofo permite aceder ao conhecimento das «propriedades singulares da Primeira Causa» (3), de entre as quais destaca a sua Omnipotência, Omnisciência e Liberdade, abarcando as restantes com um abreviado «etc.» (4).

De facto, sendo Deus que, em virtude de uma mesma acção, cria e conserva as criaturas de acordo com uma ordem e um fim determinados, então cada criatura é, justamente, signo do Poder e da Inteligência divinos, de acordo com o princípio escolástico que repete, fazendo do seu: «*hinc nihil est in effectu, quod in causa vel eodem modo, vel perfectiori modo non sit*» (5), mostrando-se defensor do modo como a escolástica equaciona a questão: «*Perspicuum est enim, caussam dare non posse, quod non habet. Habet igitur, quod dat. Si causa est creata, eodem modo, quo dat, habere potest: quod Scholastici vocant, continere formaliter effectum. Sic calor calorem similem procreat. Si causa est increata, ut Deus, continet quidem effectum, sed modo longe perfectiori, ut minos in maiori, detractis nemper iis, quae limitationem prae se ferunt: id Scholastici, continere eminenter: quae duo adverbia commode, ac faciliter rem explicant, si recte definiantur.*» (6)

(1) Veja-se, a propósito, E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, pp. 162-163.

(2) S. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, Ia, 104, I ad 4m.

(3) Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. III, Carta X, p. 246.

(4) *Ibidem*.

(5) «Daqui segue-se que nada está no efeito que não exista na causa, ou do mesmo modo, ou de modo mais perfeito.» Verney, *De Re Met.*, Liv. IV, Corollarium III, p. 233.

(6) «Com efeito, é evidente que a causa não pode dar aquilo que não tem. Portanto, tem o que dá. Se a causa é criada, do mesmo modo por que dá, pode ter: ao que os escolásticos

Com efeito, escreve Verney, assim como as causas corpóreas têm certas faculdades, também Deus. Mas para que as atribuamos a Deus, devemos excluir tudo o que possa implicar limitação, pois que tal não está de acordo com Deus: «*Item causae corporae habent quasdam facultates. Ergo & Deus. Sed ut eas Deus tribuamos, separare debemus quidquid limitati habent, quod in Deum non cadit: quare devisibilitatem, mobilitatem, figuram, cateraque, quae corpus finitum faciunt, nullo modo habet: sed eminenter tantum, quatenus dat naturam talem, quae dividi potest &c.*» (1) Mas por que modo estão contidas em Deus as propriedades das coisas criadas, nós, míseros mortais, ignoramo-lo por completo, pois não podemos compreender a natureza de Deus (2).

A mesma ignorância persiste na determinação do modo pelo qual Deus age, ou seja, o modo pela qual cria as coisas, as produz e as estabelece («*res ipsas creat, efficiat, moliatur*» (3), defendendo que se trata de uma questão para nós obscura e ininteligível: «*Hinc actio, seu agere Dei in res creatas, et agere rerum creaturum in alias, nobis ex aequo obscura sunt.*» (4)

Como podemos concluir, embora dentro das limitações que Verney assinala, mecanismo e experimentalismo estão longe de conduzir ao extremo de uma leitura puramente materialista do universo, coexistindo, antes, com um sentido que religa o homem a Deus através da natureza e que, por isso, desemboca numa filosofia religiosa, permitindo-lhe considerar que «todos estes vastos globos, postos na justa proporção, fazem tal efeito, mostram tão extraordinária beleza, que é um famoso argumento para ver a suprema mão que os criou» (5).

Para o autor, veemente defensor da filosofia experimental, a natureza não é exclusivamente «natural», pois, sendo regida pela Providência, criada e conservada na sua ordem por Deus, encontra-se prenhe de bondade e de finalismo. Deste

chamam «conter formalmente o efeito». Assim, o calor gera calor semelhante. Se a causa é incriada, como Deus, contém certamente o efeito, só que de modo mais perfeito, como o menor no maior, postas de lado aquelas coisas que contêm limitação. A isto chamam os escolásticos «conter eminentemente»: estas duas palavras, se forem bem definidas, explicam o assunto de forma cómoda e fácil», *ibidem*, p. 233.

(1) «Assim, as causas corpóreas têm certas faculdades. Assim também Deus. Mas para que as atribuamos a Deus, devemos separar tudo o que haja de limitação, visto que a limitação não está de acordo com Deus, por isso que de modo algum tem divisibilidade, mobilidade, figuras e outras coisas que determinam a finitude de um corpo, possuindo-as, apenas, eminentemente, na medida em que dá uma natureza que pode ser dividida.» *Ibidem*, p. 234.

(2) «Sed quo modo, quave ratione in Deo rerum creatarum proprietatis contineantur, omnio ignoramus miseri mortales, quia naturam dei intelligere nulli possumus.» *Ibidem*.

(3) *Ibidem*, Liv. IV, cap. XV, p. 228.

(4) «Daqui segue-se que a acção ou o agir de Deus para as coisas criadas e o agir das coisas criadas entre si, são, para nós, sem dúvida, coisas obscuras.» *Ibidem*, Corollarium I, p. 229.

(5) Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, vol. III, Carta V, p. 7.

modo, Verney afirma-se em consonância com aquele vasto campo de referência «especular», pelo que a sua concepção de uma filosofia natural não se fica pelos limites da matéria e da linguagem da quantidade, acedendo, também, a exigências mais profundas do espírito, as quais são garante de um fundamental acordo entre o Eu e o Mundo que não se esgota no tecnicismo e no pragmatismo da física experimental.

b) O padre Teodoro de Almeida

Outro dos autores que enriqueceu inegavelmente o espaço desta concepção e que, por isso, nos interessa analisar, foi o padre Teodoro de Almeida. A sua vasta obra, tal como a de Frei Manuel do Cenáculo, que veremos mais adiante, tem o interesse e também o mérito de percorrer toda a segunda metade do século. Dele escreveu um crítico contemporâneo que, ao longo da sua carreira, o principal objectivo do esforço teórico a que deu expressão foi o de tornar a filosofia das Luzes compatível com o cristianismo [1].

Na realidade, já desde a sua curta *Oração*, proferida em 1757, em louvor da filosofia experimental, Teodoro de Almeida nos dá nota desta atitude, que nele permanecerá, sempre, de maneira bem vincada. Aí sublinha as excelências do estudo da natureza física à luz da moderna filosofia experimental, destacando os três aspectos que lhe pareceram essenciais: a beleza e o deleite que, do ponto de vista estético, são proporcionados ao observador dos «espectáculos» que a natureza oferece; a utilidade das ciências, no âmbito da reforma da vida do homem em sociedade, como era característico do ideal iluminista, e, finalmente, como a coroar esta argumentação, uma mais profunda compreensão da obra de Deus, responsável por um inegável enriquecimento da religião que, por este modo, se compatibiliza com os progressos e com o prestígio da filosofia experimental.

Estes três aspectos, escreve Teodoro de Almeida, são os que, em última como em primeira análise, justificam uma oração em louvor das ciências, nos moldes em que desde o Renascimento se vinham elaborando as várias orações em louvor do universo curricular das Universidades.

A satisfação intelectual e a sedução próprias de quem desvenda os mistérios da natureza, a constituição de um poderoso meio técnico ao serviço da transformação da Humanidade, como apanágio de superioridade dos «Modernos» e, finalmente, a extensão, para o homem, do reino de Deus, mediante o emprego do método expe-

[1] Ferdinand Azevedo SJ, *Teodoro de Almeida and the Portuguese Enlightenment*, Washington, 1974, p. 55.

rimental, tais eram os aspectos que sustinham a dignidade e justificavam renovados esforços no que concerne ao progresso e desenvolvimento das ciências da natureza, em que a física ocupava lugar de destaque. Assim, proclama o Orador:

«Parece-me, senhores, que não há matéria mais proporcionada a suscitar a atenção do entendimento do que a presente; a luz que é formosura do mundo; as cores; aquele brilhante ornato com que a Mão do criador enfeitou as suas criaturas; a vista dos olhos, que é o mais suave encanto da alma, as maravilhas da óptica, as invenções da dioptria [...]. As searas ao longe, vestidas de um agradável verde que o vento ondeia, imitando as ondas alteradas; os bosques frondosos, mais sombrios; as vinhas floridas, enfeitadas; as hortas alegres e patentes, farão um inimitável jardim, por onde, com gosto e com variedade, se espalham os olhos: levanta-os ele [espectador] ao céu a louvar o Criador.» [1]

Também naquela que foi a mais célebre das suas obras, a *Recreação Filosófica*, o veremos sublinhar com insistência a profunda aliança entre e ciência e a religião. Aí proclama, como S. Paulo [2], que o universo é um «espelho», abrindo, de forma clara, o âmbito desta concepção «especular»:

«A primeira obrigação do homem para com Deus é fazer diligência para o conhecer, porque sendo isso a coisa mais natural a toda a criatura discursiva, há espíritos tão pesados e humildes e abatidos que, à maneira de jumentos, nunca

[1] Teodoro de Almeida, *Oração que recitou o P. M. Theodoro de Almeida na primeira conferência de Filosofia Experimental no ano de 1757*, fol. 83.

[2] Deve notar-se que a ideia expressa por S. Paulo na sua *Epístola aos Romanos* se não afigura com uma tese isolada na Bíblia, sendo-lhe bastante anterior. Ela aparece sobretudo no Livro da Sabedoria, um dos últimos livros do Antigo Testamento, no qual podemos encontrar uma doutrina muito similar à que é expressa por S. Paulo. Todavia, como sublinha A. Feuillet em *La Connaissance Naturelle de Dieu par les Hommes d'après Rom. (1, 18-23)* (in *Lumière et Vie*, 14, 1954), o texto do Livro da Sabedoria fala, helenisticamente, da beleza do universo, ao passo que S. Paulo celebra a grandeza da criação, a fim de realçar a omnipotência de Deus. De qualquer forma, o que se pode concluir, de acordo com o mesmo autor, é que se trata de um tema apologético muito familiar aos judeus, quando se encontravam perante os gentios.

De facto, S. Paulo retoma essa doutrina com o intuito de sublinhar a miséria moral do mundo pagão e estabelecer uma tese de culpabilidade para aqueles que, tendo tido conhecimento de Deus, o desprezaram, pois, como se lê nos versos 19 e 20, Deus manifestou aos homens o que dele podia ser conhecido através das obras da Criação, entendendo-se aqui, não tudo o que é, em si, conhecível de Deus, mas tão-só os seus atributos, com destaque para a sua Divindade, Omnipotência e Eternidade. Esse conhecimento não é, como de novo sublinha A. Feuillet (p. 74), uma revelação primitiva, através da qual Deus teria querido acrescentar, sobrenaturalmente, o acervo de conhecimentos religiosos da humanidade, tratando-se antes de um conhecimento adquirido pelo homem, apenas com a luz da razão: «En créant le monde, Dieu l'a en quelque sorte chargé de transmettre aux hommes un message, et s'il leurs a donné l'intelligence, c'est précisément pour qu'ils soient capables de le déchiffrer.» *Ibidem*, p. 74. Veja-se também o estudo de M. Corvez, «Foi en Dieu et connaissance naturelle de, l'éxistence de Dieu» in *Lumière et Vie*, n.º 14, Março de 1954, pp. 9-20.

tiram os olhos da terra que com seus pés vão pisando, nem levantam a cabeça para o céu, em ordem de conhecer o princípio de onde lhes veio o ser; Deus, porém, formando o universo e prevendo esta indigna condição destes homens, semeou essa mesma terra que pisam de uns pequenos espelhos, em que reverberam os seus divinos atributos, de forma que o conhecimento de Deus lhes entra pelos mesmos olhos que eles teimam em não tirar da terra que pisam [...] e deste modo vêm a conhecer Deus quando menos nisso cuidavam.» [1]

A fonte de inspiração imediata do texto de Teodoro de Almeida remonta à *Démonstration de l'Existence de Dieu tiré de la Connaissance de la Nature*, de Fénelon, onde o autor francês, após reconhecer a inacessibilidade das provas metafísicas da existência de Deus para os espíritos «*incapables des opérations intellectuelles*» [2], afirma a legitimidade de uma outra via, embora menos perfeita e, por isso, mais proporcionada ao comum dos homens, mais dependentes dos dados dos sentidos: «*La sagesse et la puissance qu'il a marqué dans tout ce qu'il a fait se font voir comme dans un miroir à ceux qui ne le peuvent contempler dans sa propre idée. C'est une philosophie sensible et populaire, dont tout homme sans passions et sans préjugez est capables.*» [3]

Devemos salientar a comum referência à simplicidade e mesmo à facilidade (palavras-chave do léxico iluminista) desta prova, à sua acessibilidade perante um público vasto, aspecto a que não poderia deixar de ser estranho, como já dissemos, o paradigma sensista, sublinhando o carácter primário e imediato, no plano do conhecimento, dos dados fornecidos pelos sentidos. De algum modo, a pedagogia da facilidade e da rapidez, que penetrou o iluminismo, nas suas variadas expressões europeias, não deixaria de enfatizar este aspecto «sensível», numa primeira instância, das «provas físicas» da existência de Deus, em contexto que, como vemos, é muito pouco cartesiano.

Mais adiante, Teodoro faz incluir, nesta noção de natureza, a imagem tradicional de «fábrica do corpo»: «A organização desses mesmos olhos com que vê, dos ouvidos com que ouve [...] o mesmo entendimento com que discorre, tudo são uns como retratos da sabedoria e da providência do Criador.» [4]

[1] Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, Parte I, tarde XVI, p. 9.

[2] «Que les hommes accoutumez à méditer les véritéz abstraites, et à remonter aux principes, connaissent la Divinité par son idée: c'est un chemin sur pour arriver à la source de toute vérité. Mais plus ce chemin est droit et court plus il est rude et inaccessible au commum des hommes qui dependent de leur imagination. C'est une démonstration si simple, qu'elle échape par sa simplicité aux esprits incapables des operations purement intellectuelles. Plus cette voie est parfaite, moins il y a d'ésprits capables de la suivre.» Fénelon, *Demonstration de l'existence de Dieu tirée de la connaissance de la nature...*, I, Amsterdam, 1713, pp. 1-2.

[3] *Ibidem*, II, pp. 2-3.

[4] Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, Parte I, tarde XVI, p. 9.

As suas palavras não são inócuas, possuindo algumas delas um peso específico considerável ao longo da tradição filosófica. De facto, «espelho» e «retrato» reenviam directamente para a noção fundamental de imagem, relativa a uma origem «exemplar» ou a um modelo, ideia que não deixa de integrar o próprio conceito de causalidade.

A noção de imagem é, de facto, uma das mais ricas e um dos temas mais fecundos da metafísica do cristianismo. Inspirada na tradição do platonismo, mas dela diferindo em tudo o que emana da ideia de criação, a noção de imagem tal como nos é referida no Genesis e, sobretudo, na patrística grega, aponta para esse significado muito preciso de «espelho». Ver através de um espelho é ver uma imagem, ao passo que ver «face a face» é ver a própria realidade. Como nos diz R. Javelet a propósito desta tradição, a imagem que observamos «*per speculum*» é, pois, «*spectabilis*» e permite referir um sentido para a palavra especulação que é exactamente aquele que temos vindo a utilizar quando falamos de referência «*especular*». É no sentido em que, diz de novo Javelet, «especulação» «abarca todo o mundo visível, enquanto este se assemelha ao invisível [...] a especulação é a visão da verdade por meio de um espelho, pela mediação de semelhanças» ([1]).

É, pois, no respeito por esta tradição especulativa que devemos entroncar a perspectiva agora apresentada pelos modernos, num novo contexto marcado pelo apogeu da física experimental e da matemática, continuando a perceber o sentido divino das realidades visíveis. Aí, a natureza surge-nos como um «meio para», sem que tal diminua, minimamente, desde a escolástica até ao período em causa, a sua consistência e legalidade próprias, onde se instala o vasto, poderoso e útil reino das ciências.

Nos textos de que agora falamos, esta especulação, que encontra nos dados dos sentidos o seu universo primário, prossegue a sua elaboração numa plano de estrita racionalidade, a mesma que lhe conferirá um estatuto de universalidade e, como tal, «natural». Leiamos as suas palavras que, nesta época, tinham já quase a ressonância de lugar-comum: «Como aqui não vale a autoridade política e a autoridade sagrada, a pomos de parte, não como quem a despreza mas como quem a respeita e poupa, guardando-a em reserva para quando for precisa, somente nos valeremos das armas da razão [...]. Assim, não há aqui doutrina que não se deva examinar e estimar se for racionável.» ([2])

([1]) «[...] embrasse tout le monde visible en tant qu'il ressemble à l'invisible. La spéculation c'est la vision de la vérité par le moyen d'un miroir, par la médiation des ressemblences.» R. Javelet, *Image et Ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselme à Alain de Lille*, Paris, 1967, p. 377.

([2]) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. x, Parte I, tarde xvi, p. 6.

Deste carácter racional e, logo, universalmente acessível, retira Teodoro de Almeida, como fizera S. Paulo (1), o argumento da «indesculpabilidade» dos que não reconhecem a existência de Deus, atitude que acaba por se configurar como um «crime»: «Aí está o seu crime. Receber de Deus o corpo orgânico, os sentidos, a alma e o entendimento e não se perguntar a si mesmo de onde lhe veio tudo isso.» (2)

A partir destes pressupostos, o oratoriano elabora uma longa exposição, em forma de diálogo, como convinha ao pedagogismo da época, acerca da natureza, estrutura e conteúdo destas «provas naturais» da existência de Deus e deste modo racional ou «natural» de aceder ao conhecimento dos seus atributos.

Na realidade, a plena compreensão daquele nível de argumentação pressupunha outro nível mais fundamental que é, obviamente, de natureza metafísica. Assim, Teodoro de Almeida começa por postular que tudo o que existe tem a sua razão de ser, ainda que a não compreendamos em toda a sua profundidade e em todo o seu agir. Ora, para que uma tal razão de ser possa ser Deus é necessário, escreve, que possamos reconhecer nas coisas o signo de uma dependência. A este respeito, a sua argumentação deixa poucas dúvidas: a natureza não possui capacidade própria para dar razão da ordem e constância que nela observamos e que as ciências naturais esclarecem.

Os seres naturais estão sujeitos a um movimento constante, definindo uma ordem natural, da qual, por si sós, não podem dar conta, na medida em que, diz, «repugna à razão» que seres materiais possam, por virtude própria, agir em vista de um fim determinado e sempre de acordo com uma ordem que se revela constante.

Assim, o argumento de Chevalier (uma das personagens que, no seu diálogo, representa as posições do deísmo francês), segundo o qual a explicação cabal e suficiente para a ordem dos movimentos que observamos nos entes naturais residiria na «próvida natureza», é inteiramente rejeitado como «quimérico».

De facto, um tal imanentismo, que a si próprio se bastasse, é criticado pela Baronesa, aprendiz de filosofia e discípula de Teodósio: «Óh meu irmão, por vida nossa, ensinai-me onde mora essa *Madame* que lhe quero ir falar. Sem dúvida que a sua habilidade vence a de todos os homens juntos, porque servindo-se meramente do suco da terra e do calor do sol, no mesmo terreno onde caiu o figo há-de produzir figueiras e em cada figo dez mil granitos e em cada granito uma plantazinha pequena daquela espécie e com tal organização que saia uma figueira grande [...]. Quem faz isto tem um inteligência pasmosa sobre tudo; quero ir falar com ela, dizei-me onde a acharei.» (3)

(1) Veja-se a nota 2, p. 326.
(2) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, Parte I, tarde XVI, p. 9.
(3) *Ibidem*, p. 11.

O estatuto de aprendiz e discípula permite a Teodoro utilizar, pela boca daquela personagem, argumentos relativamente simples e, diríamos mesmo, um tanto elementares, mas em consonância com o pedagogismo vigente, sempre atento à máxima acessibilidade dos textos e da argumentação que veiculam.

Dentro do plano global desta sua obra, há um princípio que, de algum modo, já está presente nesta fala da Baronesa e que Teodoro nunca se cansará de repetir: «a natureza não fala nem tem ciência» (1). É essa mudez das coisas materiais, essa ausência de ciência que impede a natureza de dar razão de tudo o que de tão maravilhoso nela ocorre, clamando, assim, pela necessidade absoluta de uma causa transcendente.

Encarada na sua pura materialidade, a natureza não fala, mas, vista à luz de uma dependência perante um Absoluto que a criou, que a dirige e que a conserva, transforma-se num livro aberto, pleno de significado espiritual.

Como se pode ver, é uma vez mais o argumento da ordem natural que se assume como prova principal na demonstração da existência de Deus, pois se trata, como já vimos, de uma ordem *secundum originem*, que abarcará, no seu significado mais amplo, a ordem particular das criaturas, nas suas relações de lugar, tempo e dignidade.

Sob este ponto de vista, a obra de Teodoro de Almeida constitui uma fonte de análise privilegiada, pois, como bem escreveu Rómulo de Carvalho, Teodoro converteu-se no «mais notável divulgador dos assuntos estudados na física, em moldes da modernidade de então» (2).

Ora, este argumento da «ordem» fora profundamente enriquecido, do ponto de vista dos argumentos físicos, pela descoberta de uma nova escala de consideração da natureza: o mundo microscópico, cujo conhecimento rapidamente se converteu em mais uma prova da Sabedoria do Autor da natureza.

De facto, a abertura a esta nova escala da realidade física ganhara o valor de uma experiência guliveriana e consagra, diz Georges Gusdorf, o progresso decisivo dos modernos perante os antigos (3). Aí, a noção de ordem e de finalidade encontrava um novo suporte de observação, pois que a estrutura interna dos seres minúsculos, revelada com a descoberta do miscroscópio, punha em evidência uma complexidade que desafiava qualquer esquematismo artesanal, actualizando, em certa medida, o argumento de Santo Agostinho, que, no *De Ordine*, acusava de cegueira os que teimavam em atribuir à casualidade a maravilhosa e subtil estrutura dos mais minúsculos animais (4). Nestes termos, a Sabedoria divina não brilhava

(1) *Ibidem*, p. 12.

(2) Rómulo de Carvalho, «A Física na Reforma Pombalina», in *História e Desenvolvimento da Ciência em Portugal*, vol. I, Lisboa, 1986, p. 149.

(3) Georges Gudorf, *Dieu, La Nature, l'Homme au Siècle des Lumières*, p. 314.

(4) Santo Agostinho, *De Ordine*, I, 1, 2.

apenas no mundo macroscópico, nos céus, como se lia no *Livro dos Salmos*, ou na estrutura do corpo humano, tido como um microcosmo, mas igualmente no mundo dos pequenos corpos, o mundo miscroscópico.

Foi esse o sentido principal de uma curiosa obra de Lesser, que várias vezes veremos citada entre nós, a *Teologia dos Insectos*, recolhendo e sistematizando o «prolongamento teológico» daquelas descobertas da ciência:

«D'ailleur le plus chétif des insectes est un ouvrage digne d'admiration. Il est doué de tant des perfections que le plus puissant monarque, le plus habile artiste n'en sçauraient produire un semblable. Dieu seul peut opérer ces merveilles, il nous les offre, non comme des modèles à imiter, mais comme autant de témoignages de sa sagesse et de sa puissance.» (1)

A revelação do mundo microscópico era por si percebida como uma descoberta de um novo mundo, composto por uma infinidade de seres. Simplesmente, como vimos, a sua perspectiva não se esgota na atitude do naturalista, passa por ela e supera-a: «au lieu de me borner à une simple histoire naturelle, je conduirai mes lecteurs à rapporter à Dieu toutes les merveilles que j'aurai le bonheur de leur faire remarquer» (2).

Assim também para Teodoro de Almeida que não poderia deixar de desperdiçar essa nova escala da realidade, a fim de ilustrar e reforçar o argumento da ordem e do causalismo universal. Por isso, escreve, com vincada percepção do progresso decisivo que aquela descoberta representava para os modernos: «Os antigos, que imaginavam serem os insectos nascidos da podridão, nunca tinham usado o microscópio nem tinham visto a admirável delicadeza dos seus órgãos, não podiam sentir a força deste argumento.» (3)

Assim, vê-lo-emos afirmar, na esteira de Lesser, que «a pequenez é sem dúvida que aumenta e não diminui a dificuldade do mecanismo» (4), pondo, nestes termos, a física ao serviço do argumento metafísico da ordem:

«Os insectos, quanto a mim, são os diamantes em toda a Natureza. Ela brilha mais nestes bichinhos da terra que no sol e na formosura dos astros. Eu, nos céus, vejo um magnífico espelho da grandeza de Deus; mas aqui nos insectos o vejo da sua sabedoria, da sua providência, da sua incompreensibilidade total.» (5)

Repugnava, pois, à razão de Teodoro que uma ordem física tão complexa se não constituísse em dependência de uma causa exterior e transcendente.

(1) Lesser, *Théologie des Insectes ou Démonstration des Perfections de Dieu dans ce qui concerne les insectes*, Paris, 1945, p. 3.
(2) *Ibidem*, pp. 48-49.
(3) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, Parte I, tarde XVI, p. 49.
(4) *Ibidem*, p. 50.
(5) *Ibidem*, vol. IX, tarde IX, pp. 228-229.

Como também já tivemos oportunidade de expressar, uma tal dependência afirmava-se, privilegiadamente, através do argumento da contingência. Se a natureza não tem ciência, entende Teodoro, não existe por virtude própria. Aquele que não tem existência por virtude própria tem-na necessariamente por virtude de um outro «e vimos a parar num criador a quem chamamos Deus» (1).

O seu ponto de partida é, assim, um acto de existir, um ser em exercício, um dado real, ao qual se aplicará o princípio da causalidade, concluindo-se que a razão de ser do facto inicial é a própria existência de Deus, na medida em que, como acabamos de ver, Teodoro proclama a impossibilidade de remontar ao infinito na cadeia das causas, tanto pela força da lógica como por oposição da crença.

É esta a estrutura do seu raciocínio, conduzindo-nos num movimento discursivo que apenas pode parar num ser que nada exija para além de si próprio, afirmando-se, assim, ao espírito, como absoluto e necessário. Então, todo o ser causado é contingente, logo, toda a sua natureza, porque criada, é contingente.

A partir daqui, Teodoro pode passar, como era clássico, ao problema da conservação da existência dos seres contingentes, a propósito do qual se revela defensor de uma concepção de natureza entendida como potencial obediencial: «Este globo terráqueo em que vivemos, já sabemos que no seu equador ou linha tem mais de seis mil léguas de circuito. Ora, o Sol é um milhão de vezes maior que ele e já com isto o nosso entendimento alarga em muito os meios da sua compreensão para formar ideia do grande poder de Deus que o formou, que o conserva e que o move e governa e faz obedecer a todas as suas leis.» (2)

Deus não só criou, como conserva, move e governa, e a criação e conservação tão-pouco se apresentam, para Teodoro, como acções diferentes.

Para Teodoro de Almeida, a conservação do mundo por Deus, ao mesmo tempo que traduz as marcas de uma dependência, põe em destaque a própria dignificação deste, na medida em que revela uma importante modalidade de presença de Deus na natureza. A acção de Deus não se limitou ao instante da criação, ela exerce-se também no presente, sobre o devir que se produz, sendo a causa imediata do movimento que observamos na natureza. Não se trata, pois, de uma acção que se tivesse exercido como uma espécie de impulsão primeira e cujo efeito se tivesse mantido por si próprio. A acção de Deus sobre as criaturas é, para o oratoriano, uma acção contínua, assegurando a persistência dos entes naturais na existência. Deus é o conservador activo da existência, é causa eficiente suprema de todo o devir.

(1) *Ibidem*, vol. X, Parte I, tarde XVI, p. 13.
(2) *Ibidem*, p. 17.

Em todo o caso, a acção divina na natureza criada exerce-se através das «causas segundas», as quais consubstanciam, não obstante, uma verdadeira legalidade e uma verdadeira actividade, que a razão científica se esforça por determinar, à luz das suas metodologias específicas.

Nesta conformidade, essa actividade, consubstanciada pelas «causas segundas», é encarada como um «instrumento» de Deus que, sendo Primeira Causa da existência é igualmente «Senhor da natureza».

Este aspecto é para o nosso autor revelador de uma fragilidade ontológica das criaturas, como também, da intimidade, no seu seio, da acção causal de Deus. A natureza pode, assim, transformar-se num livro aberto, cuja interpretação reclama não apenas as metodologias da filosofia natural mas também uma consideração de ordem metafísica e religiosa. A «verdade» que a natureza esconde dilucida-se através de ambos os procedimentos que, desse modo, se afiguram complementares.

Repare-se, então, no esclarecedor diálogo que o autor nos oferece, estabelecido, desta feita, entre Chevalier e Teodósio:

«Cheval: Dizei-me, pois, Teodósio, que hei-de eu entender por esta palavra *natureza*? Toda a minha vida ouvi esta bela palavra que vem a cada passo nos livros modernos e ninguém me disse jamais o que era a *natureza*.

«Teod.: *Natureza*, meu Chevalier, não é outra coisa que a Mão de Deus [...].» (1)

Em ser a Mão de Deus, ela não se configura, no entanto, como uma extensão ou uma parte de Deus, mas como um instrumento pelo qual Ele age.

A concepção instrumental da natureza remonta, ela também, à filosofia medieval, em termos que acentuam a subordinação da natureza a Deus, transformando-se aquela num «instrumento» mediante a qual o Criador exerce o cuidado da Sua Providência, a fim de conservar o ser de todo o criado, sem que tal anule a acção própria na natureza física, expressa na sua legalidade natural. O que se defende é que essa actividade não se exerce sem relação com Deus. Vejamos uma vez mais as suas palavras:

«Teod.: Eu chamo *natureza* a esta série continuada e costumada de movimentos em tudo o que é visível [...], esta série tão constante de movimentos no céu e terra e tão belamente ornada, sendo, ao mesmo tempo, tão vária e tão complicada, pede uma grande inteligência e um grande poder. Ora, a essa inteligência chamo eu Deus.» (2)

Se no texto que citámos anteriormente Teodoro sublinha o sentido de instrumentalidade e de dependência, desta vez põe em destaque, sem contradição

(1) *Ibidem*, p. 52.
(2) *Ibidem*, vol. IX, tarde III, p. 62.

alguma, a legalidade e actividade própria da natureza, a qual, no entanto, não se pode encarar sem essa Inteligência «que é Deus».

Mais adiante, ao descrever a complicada estrutura intrínseca dos entes naturais, à luz das mais recentes conclusões da filosofia natural, volta a sublinhar a incapacidade da natureza para, por virtude própria, produzir e formar tais obras:

«Teod.: Eu quero saber que quer dizer natureza? Se é homem ou mulher, pássaro ou bicho? Corpo ou espírito? Que casta de ente é isso de que tanto se fala? Se não dissermos que é a mão de Deus que obra *imediatamente* esses efeitos, segundo a lei ou costume que Ele pôs, não dizemos nada que se entenda.» [1]

Estas observações de Teodoro de Almeida são por de mais importantes, por isso que ressalvam dois aspectos: cada ser e cada operação sua dependem, a todo o momento, tanto na sua existência como na sua eficácia, de uma vontade todo-poderosa que os conserva; no entanto, na produção do ser do efeito, há actividade de Deus mas há também actividade da criatura, embora Deus seja sempre a causa eficiente principal e a criatura a causa eficiente secundária ou instrumental, pois que, enquanto Ele age por virtude própria, esta age pela virtude da causa principal. Em qualquer caso, a natureza é sempre a «Mão de Deus», agindo de acordo com a sua vontade.

Mas há ainda outro aspecto importante que emerge das suas palavras: referimo-nos ao facto de Teodoro considerar a acção de Deus nas operações das diversas criaturas uma acção imediata que se exerce de acordo com «o costume que Ele pôs».

O autor pretende sublinhar que a totalidade do efeito depende da Causa Primeira e da causa segunda, mas sem que se possa dizer que há uma parte do efeito que é devida à acção de uma e outra parte que se deve atribuir à acção de outra. O que se deve dizer é que todo o efeito depende de uma e outra causa sem distinção de partes.

Este problema fora igualmente colocado pela escolástica medieval, postulando S. Tomás que cada uma das causas se deverá entender como uma causa imediata, sem que possamos distinguir fases diversas na produção do ser do efeito, no sentido em que uma se exerceria primeiro e a outra depois.

Contra a legitimidade desta acção de Deus nas criaturas levantava-se, na época, o argumento deísta, insistentemente utilizado por Voltaire com a sua meticulosa ironia, segundo o qual uma tal assistência do Criador a todas as criaturas se revelava indigna da Sua majestade. Para começar, expõe o oratoriano o núcleo da argumentação contrária, pela boca de Chevalier:

«Cheval.: Não posso resistir; mas, também, meu amigo, parece-me coisa indecente para um ente supremo o estar pela sua própria Mão obrando em todos os

[1] *Ibidem*, vol. IX, tarde IV, p. 81.

efeitos naturais [...]. E quanto mais soberano considero o Ente Supremo, autor de todas as maravilhas incompreensíveis, tanto mais indigno acho dele que se abaixe e tenha necessidade de trabalhar com sua própria Mão nos ministérios humildes. Não, meu Teodósio, não. Fiquemos num honrado cepticismo e digamos que não sabemos.» (1)

Para o oratoriano, este problema apenas faria sentido se se atribuíssem a Deus os limites inerentes à natureza humana. Ora, como diz Teodoro, Deus não tem qualquer limite, razão porque dele devemos afirmar uma plenitude de perfeição: «Costuma o vulgo atribuir a Deus todos os defeitos que achamos na natureza dos homens. Cuidamos que ele também se há-de cansar em obrar em muitos lugares ao mesmo tempo, ou que lhe há-de estontear a cabeça o estar cuidando sempre em todas as coisas que sucedem no mundo.» (2)

Assim, Deus não é determinado pelos limites de uma qualquer essência como o são as criaturas. Deus não é um ente material mas sim um ente inteiramente distinto da matéria, a Sua infinidade não tem a ver com qualquer espécie de quantidade. A infinidade e a imensidade divinas situam-no para lá de qualquer medida, estando presente em todos os seres e em todos os lugares. Deus é, pois, omnipresente:

«Teod.: Ora, voz não credes que Deus é imenso? E que não há parte no Universo na qual ele não esteja presente? Porquanto o infinito sabeis que não pode ter limites na sua presença [...]? Não credes que todo o universo está fechado na sua Mão, naquela mesma Mão que o formou e conserva? Não credes que o seu juízo é infinito e que Ele, quando a cada criatura deu ordem para o que fez nelas a Bela Natureza, Ele é que as executa? Porquanto as criaturas insensíveis nem têm ouvidos para perceber essas ordens, nem juízo para as entenderem. Não credes, digo, que ele, na formação das criaturas, é que esteve combinando os meios com os fins e isso com tanto desafogo e descanso como a perfeição de cada uma nos faz crer? Ora como querer cansar o infinito e enfraquecer o que tudo pode?» (3)

A causa deve ser presente ao efeito, logo, se as criaturas contingentes e finitas são acção de Deus, Deus é-lhes presente como causa criadora e conservadora. (4)

Todavia, a presença de Deus no íntimo das criaturas não admite um panteísmo, por isso que a distância de Deus às criaturas é a mesma que separa o infinito do finito. Admite, sim, uma abertura do finito ao infinito e do perecível ao transcendente e imperecível.

(1) *Ibidem*, vol. X, tarde XVI, p. 55.
(2) *Ibidem*, p. 56.
(3) *Ibidem*.
(4) «Esse est id quod magis intimium cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae se sunt [...] unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.» *Sum. Theol.*, Ia, 8, I.

Concluindo, tudo subsiste na imensidade divina, pelo que diz Teodósio: «Deus que o fez [o Universo], Deus que é o supremo Deus infinito, como não podem perceber que sem indecência cuide em tudo?» ([1]), ao que Chevalier pode, enfim, responder: «Deus não tem cabeça limitada, nem braços curtos nem mãos débeis. Ora, meu amigo, confesso que a minha dúvida tinha por base a preocupação do vulgo que cuida que o Omnipotente tem a mesma fraqueza que se acha no homem.» ([2])

É precisamente esta presença de Deus na natureza criada que legitima o conhecimento dos seus atributos, através das suas obras visíveis. Assim, dirá Teodósio, em jeito de conclusão: «É pois certo, meu Chevalier, que Deus com a sua Mão é que esteve enfeitando os passarinhos, pintando as flores, assazonando os frutos, perfumando uns, aformoseando outros.» ([3]) A beleza e o encanto das criaturas, a complexidade das suas estruturas particulares, a constância dos seus movimentos... tudo decide pela presença de Deus no Mundo, permitindo, ao mesmo tempo, aceder ao conhecimento dos seus atributos *«per speculum in aenigmate»*.

Outro aspecto não menos interessante na obra de Teodoro de Almeida é o que se refere à consideração da natureza sob a vertente da beleza das criaturas, desembocando numa concepção estético-afectiva, que vem reforçar o âmbito dessa referência «especular».

Vimos já referências explícitas ao tema na sua *Oração em Louvor da Filosofia Experimental*, pois coloca em destaque a formosura do mundo criado, em referência à acção directa do Criador. Vamos ver agora que, para o nosso autor, a noção de beleza, na ordem do mundo sensível, é uma perfeição finita, que, tal como a bondade das criaturas, comporta um modo infinito. Assim, a formosura das criaturas é um reflexo da beleza infinita de Deus.

Este aspecto não é menos importante no delinear das relações entre o homem, a natureza e Deus, na medida em que o estudo da *«res»* é percorrido por uma relação afectiva e significante, a qual se encontra em estreita articulação com o tema da ordem natural, atendendo às relações entre ordem e beleza, nos padrões clássicos do gosto.

Esta atitude, que veremos, porventura, de forma mais vinculada em Cenáculo, configura, no nosso século XVIII, uma concepção que tende a encarar toda a forma, toda a figura visível e toda a composição harmónica, como instituídas para serem imagem duma beleza infinita e não visível, lembrando, de algum modo, o preceito de Santo Agostinho para quem é porque Deus é belo que as coisas são belas, e

([1]) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, tarde XVI, p. 58.
([2]) *Ibidem*, p. 59.
([3]) *Ibidem*.

porque Ele é bom que as coisas são boas (1). Nesta conformidade, a tendência *ad extra*, que já notáramos a propósito do conceito de ordem, volta a manifestar-se, agora, a propósito da noção de beleza criada, pois que comporta o mesmo sentido de elevação e de religação entre o Homem e Deus, através da natureza: a beleza das criaturas não a criou Deus com o fim exclusivo de lisonjear os nossos sentidos mas para que, mediante a satisfação estética do espectáculo da natureza, pudéssemos ascender e elevar-nos até à sua fonte e ao seu modelo puro e imaterial.

A consideração estética da natureza faz com que na sua obra se revele um novo e característico domínio que se afirmava desde o Renascimento: a natureza sob o signo da paisagem, crescentemente assumida como um estado da alma, a que se associará a ideia de felicidade. Emerge, então, uma perspectiva lírica e sentimental, dando corpo à ideia de uma pureza perdida, como sentimento bem característico do século.

Esta última vertente é teorizada, com insistência, tanto na *Recreação Filosófica* como no *Feliz Independente do Mundo e da Fortuna*. Sobre este tema, escreve:

«Ninguém poderia mudar qualquer coisa nas obras da Natureza sem que ficassem menos boas. Tudo quanto os homens tiram ou põem nas obras da Natureza as faz imperfeitas. Quanto mais formosas são as árvores que crescem em campo livre à lei da Natureza, lançando com liberdade os ramos para uma e para outra parte e encurvando graciosamente os troncos, do que as outras que, caindo desgraçadamente nas mãos de um jardineiro, são obrigadas, por triste metamorfose, a converter-se em pirâmides.» (2)

Sob o ângulo dos fundamentos, a crítica de Teodoro ia inteira para o neoclassicismo, o qual cultivou uma noção de belo que se orienta para o primado do geometrismo, onde a espontaneidade pecava por defeito. Era esta a concepção que vigorava nos chamados «jardins franceses», edificados à luz de uma regularidade artificiosamente construída (3), revelando-se aqui defensor do gosto romântico, aspecto de inegável interesse pois traduz a coexistência, no mesmo autor, de

(1) Santo Agostinho, *Conf.*, XI, 4, 6.

(2) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. IX, tarde IX, pp. 229-230.

(3) Sob o ponto de vista de uma experiência estética da natureza, deve notar-se que o século XVIII se não rendeu à uniformidade. Para além dos registos que já enunciámos, a natureza tanto pode surgir no seu elemento decorativo e idealizado (o lugar ameno, caracterizado pela delicadeza, pela serenidade e, logo, pela carência de força e de energia), como pode igualmente aparecer como fonte da ideia de sublime e de sublimidade, caracterizada por um misto de deleite e de «terror», situada num plano de forte emocionalidade, aí sobressaindo a sua majestosidade, fora dos imperativos do que é ordenado e uniforme, valorizando-se a tempestade, a tormenta, a encosta escarpada ou a montanha desmedida. É precisamente no primeiro destes registos que impera a temática dos chamados «jardins à italiana» ou «à francesa», caracterizados pelo primado da regularidade e da ordem, em opo-

distintos padrões do gosto: seja o neoclassicismo a propósito da retórica, como vimos em capítulo anterior, seja agora o romantismo, a propósito da paisagem e da arte dos jardins.

Em outro passo, desta feita na *Recreação Filosófica*, Teodoro distancia-se com maior radicalidade desta concepção geometrizada do belo natural, ao fazer sobres-

sição aos «jardins ingleses», mais próximos daquela ideia de sublimidade. Este tema alcançou forte projecção na literatura da época, dizendo mesmo Hernâni Cidade que «[...] uma das primeiras revelações do gosto romântico foi a generalização, na Europa, do gosto dos *jardins à inglesa* [...]», os quais apontavam para um compromisso entre a livre natureza e uma natureza construída por uma arte discreta, que a enobrecia sem a mutilar (Hernâni Cidade, «Anglo-Germanismo nos Proto-Românticos Portugueses», in *Obra Poética do Dr. Anastácio da Cunha*, Coimbra, 1930, p. LX). Um dos autores que contribuiu poderosamente para a difusão deste gosto entre nós foi Barbosa du Bocage, com a tradução de uma das obras canónicas desse gosto, a saber : *Os jardins ou a arte de aformosear as paisagens, poema de Mr. Delille traduzido em verso por Manuel Maria Barbosa du Bocage* (utilizámos a edição da Impressão Regia, Rio de Janeiro, 1812). Nesta obra, Delille, seguidor de Thomson e de Shaftesbury, critica «[...] os jardins de género regular e de monotonia inerente à suma regularidade [...]», pois, acrescenta, «[...] A imaginação, naturalmente amiga da liberdade, ora vai a custo pelos desenhos enviezados de um canteiro de flores, ora morre no fim de uma longa e direita alameda. Por toda a parte lhe lembra com saudades a formosura um tanto desordenada e a chistosa irregularidade da natureza.» (Trad. de Barbosa du Bocage, p. VIII.) Com efeito, desde o início do século XVIII que se assitia a uma reacção da cultura inglesa aos valores estéticos e padrões do gosto do geometrismo clássico. Essa reacção será conduzida, no seu início, por Pope, Addison e Shaftesbury, representantes da corrente liberal e «progressista» do pensamento inglês, comprometidos, como tal, na crítica aos aspectos da cultura e do gosto ligados ao absolutismo: a defesa das liberdades políticas e da liberdade de pensamento faz-se acompanhar pela defesa da livre expressão estética da paisagem, de que a arte dos jardins é uma componente essencial. O que então impera é a defesa do «génio do lugar», dando corpo a uma estética aplicada aos jardins que tem como suporte o ideal de uma natureza não contaminada pela rigidez geométrica. Décadas mais tarde veremos Kant, na *Crítica da Faculdade de Julgar* (parte I, livro I, parágrafo 22), empreender a defesa do «jardim inglês», considerando a «regularidade» como contrária ao «bom gosto» (Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, trad. de A. Philonenco, Paris, 1968, pp. 82-83). Mais adiante, ao abordar o problema da divisão das belas-artes, Kant refere explicitamente a «arte dos jardins», que considera incluída na pintura, pois que mais não é do que a arte de ordenar o solo com a mesma diversidade com que a natureza a apresenta à «intuição» (*ibidem*, parte I, livro II, parágrafo 53, p. 151). A respeito do problema de uma estética aplicada aos jardins do século XVIII europeu veja-se: Olivier Choppin de Janvry, «Nature et Raison», in *Connaissance des Arts*, Paris (306), Agosto, 1977, pp. 16-25; George Clarck, «Stowe, ici est né le jardin anglais», in *Connaissance des Arts*, Paris (241), Agosto, 1977, pp. 66-75; Pierre Grimal, *L'Art des Jardins*, Paris, 1974; Julia S. Berrall, *The Garden. An illustrated history from ancient Egypt to the present*, Londres, 1966.

Para uma informação mais globalizada das consequências práticas deste problema estético, veja-se também Paolo Sica, *Historia del Urbanismo. El siglo XVIII*, trad. de Joaquín Hernández Orozco, Madrid, 1982, cap. IV, pp. 261-274, onde se pode observar a planta do jardim de A. Pope, em Twickenham (p. 264), no qual o filósofo inglês deu expressão prática a esta concepção estética.

sair a majestosidade violenta da natureza, nos termos em que o fizeram Edmund Burke ([1]) e o próprio Kant ([2]): Quando íamos a Baigone às minas de cobre, que vistas tão diversas, tão novas, tão pitorescas se nos ofereciam a cada passo! Que *belos horrores* nos suspendiam.» ([3]) Não raro o autor faz destacar a sublimidade dos «informes troncos», dos «toscos penedos pendentes e quase despegados das montanhas», ou ainda das «fendas dos rochedos que parecem defeito» ([4]).

É, portanto, a estes vários níveis que se situa a consideração da beleza em Teodoro: a beleza emergente da ordem e da estrutura do universo criado; a que advém da «graça» e da «naturalidade» das suas formas singulares, enquadradas pela ideia de paisagem, acabando por se prolongar no conceito de sublime, consubstanciando aquela singular visão majestosa e violenta, que dá expressão aos «belos horrores da natureza».

Uma vez definidos estes conteúdos, importa apontar o modo como Teodoro os refere à fonte pura e imaterial de toda a beleza.

Começando por se reportar à ordem universal, e reflectindo sobre a grandiosidade e formosura do firmamento, pergunta Teodoro, na sua *Recreação*, pela finalidade de tal beleza: «Para quem fez tudo isto o Criador?» ([5])

A resposta que nos oferece possui um amplo significado, em termos antropológicos: uma tal beleza, diz, não a criou Deus para os Anjos, pois estes «[...] não têm olhos corpóreos que se recriem com a luz e objectos visíveis. Oferecer este

([1]) De facto, um dos autores que mais contribui, nesta época, para a difusão deste conceito de sublimidade da natureza, distinguindo-o do conceito de belo, foi Edmund Burke na sua obra, *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, onde afirma: «Whatever is fitted in any sort to excite the ideas of pain and danger; that is to say; whatever is in any sort terrible, or is conversant about terrible objects, or operates in a manner analogous to terror, is a source of the *sublime*, that is, it is productive of the strongest emotion which the mind is capable of feeling. I say the strongest emotion, because I am satisfied the ideas of pain are much more powerful than those which enter on the part of pleasure. Without all doubt, the torments which we may be made to suffer are much greater in the effect on the body and mind, than any pleasures which the most learned voluptuary could suggest, or than the liveliest imagination, and the most sound and exquisitely sensible body, could enjoy.» *Op. cit.*, London, 1910, Sect. VII, p. 30.

([2]) Poucos anos depois da publicação da obra de Burke, Kant virá aprofundar aquela proposta, nas suas *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, sobretudo na secção I, pp. 18-19 (edição francesa, Paris, trad. de Roger Kempf, 1969).

Sobre a difusão deste tema nos nossos textos de feição literária, veja-se António José Saraiva e Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, 13.ª ed., Porto, 1985, p. 695, onde, a propósito de Bocage, se refere essa oposição entre o *locus horrendus* e o *locus amoenus*, apontando o primeiro como claro pronúncio do romantismo. Veja-se igualmente Hernâni Cidade, «Anglo-Germanismo nos Proto-Românticos Portugueses», *op. cit*, p. LXXX-LXXXI.

([3]) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, tarde XVI, p. 36.

([4]) Idem, *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna*, 1789, pp. 33-34.

([5]) Idem, *Recreação Filosófica*, vol. X, tarde XVI, p. 24.

belíssimo espectáculo aos Anjos era como mostrar uma pintura de Rafael a uma parede [...], com que não são os Anjos para quem Deus fez esta belíssima arquitectura luminosa dos espaços e corpos celestes» ([1]).

Parece-nos evidente que se desenha, nesta comparação, uma vertente profundamente humanista de valorização da natureza humana, na qual o corpo se assume como meio indispensável à percepção do belo.

Se recuarmos um pouco veremos que, na direcção predominante do platonismo e da relação por este estabelecida entre o sensível e o inteligível, o pensamento cristão tendeu, por vezes, a valorizar o Anjo sobre o Homem. Todavia, a posição inversa será defendida com o advento do franciscanismo, nomeadamente através de Santo António ([2]), que afirma a dignidade da natureza humana, mediante a Encarnação, e sublinha o corpo como nexo fundamental entre o homem e o Universo. Há aí uma clara inversão da tradição platónica, na repulsa pelo sensível. É na continuidade desta tradição que se situa Teodoro de Almeida.

Depois de valorizar, nestes termos, a natureza humana, a resposta de Teodoro desenvolve-se em dois planos complementares. Primeiro, começa por afirmar que Deus fez uma tal beleza «só para o homem» ([3]), marcando assim uma fronteira perante os brutos e irracionais, «que Deus fez andar sempre com os olhos em terra» ([4]). Estabelece-se, assim, uma relação de dignidade entre os seres criados, consubstanciando uma perspectiva hierárquica, em que o homem se assumirá como o «rei da Criação». Mas, logo de seguida, questiona-se: será o fim de recrear e satisfazer os nossos sentidos o objectivo último e exclusivo de Deus, ao criar tantos e tão belos espectáculos? Será que a consideração do belo, no plano meramente sensível, está devidamente acordado com a dignidade humana? A resposta é, obviamente, negativa: «Que confusão é a nossa! Que loucura! Que grosseria, quando em uma noite serena olhamos para o céu estrelado e em nada mais reflectimos que na sua brilhante beleza!» ([5]) O fim último da beleza das criaturas reside no intuito de elevar o homem até à fonte pura e imaterial de toda a beleza, desse modo o dignificando. Nesses termos, traduz a intenção divina em discurso directo: «"Olha para o meu Palácio para conhecer de algum modo quem eu sou, posto que não me possas ver." Este, meus amigos, foi o fim, quanto ao meu parecer, que Deus teve em tanta beleza e magnificência.» ([6])

([1]) *Ibidem*, p. 25.

([2]) Santo António de Lisboa, *Sermões*, II, 32-33. Sobre este tema veja-se Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Sto. António de Lisboa, A Águia e a Terra*, Lisboa, 1986, p. 45.

([3]) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, tarde XVI, p. 25.

([4]) *Ibidem*, p. 25.

([5]) *Ibidem*, p. 33.

([6]) *Ibidem*, p. 30.

No entanto, o conhecimento de Deus pelo homem não é uma necessidade de Deus. Deus não necessita das criaturas, Deus é «paz», nenhum conflito de ordem dialéctica se verifica no seu seio que faça das criaturas uma emanação necessária. Logo, o conhecimento de Deus pelo homem é, sim, do interesse do homem, é por isso que este aspira, por natureza, à felicidade. Segue-se, então, que o fim último da beleza dos céus, como da natureza no seu todo, é a felicidade do homem.

Radicava aqui um dos pontos de conflito com a concepção antropológica emergente do deísmo ([1]), cujo combate Teodoro tinha em mente, por isso faz Chevalier dizer: «E quereis que eu creia que o Omnipotente para nós é que esteve formando esta belíssima alcatifa? Que a fez não duvido, agora que a fez para nós é pensamento para mim novo.» ([2])

Se para o deísmo não existe qualquer diferença, para Deus, entre um homem e uma «formiga», como defendia Voltaire, a concepção antropológica do iluminismo católico é a que se situa na continuidade da tradição antropológica do cristianismo: Deus, escreve Teodoro, como prova de amor para com o homem «empenhou a sua Sabedoria em idear modos infinitos de lisonjear os seus sentidos; e também a sua Omnipotência, que tudo produzia e perpetuava no mundo, para que enquanto houvesse homens, houvesse tudo isso que a sua paternal Providência tinha ideado para os regalar.» ([3])

Esta atitude não se limita apenas àquele primeiro nível de consideração da beleza criada — o que emerge da ordem e da estrutura do universo — mas estende-se também à contemplação da paisagem, nas suas mais variadas formas, estrategicamente colocada na boca de uma personagem feminina, a Baronesa, mais apta a sensibilizar-se com aqueles campos, floridos «e semeados de uma pasmosa variedade de boninas, e essas de feitios, formas e cores inteiramente diversas, mas todas galantíssimas e de uma delicadeza, *sem que na variedade haja confusão.*» ([4])

Neste sentido, o tema da ordem e da harmonia universais, da beleza e graciosidade da paisagem e da sublimidade da natureza é mobilizado como ele-

([1]) A ideia de um princípio espiritual que, tal como em Buffon, fundaria em natureza a superioridade da espécie humana é, de facto, estranha à antropologia de Voltaire. Apenas Deus (o Deus do deísmo) ocupa, no seu sistema, um lugar de destaque. A este respeito, como sublinhou Michelle Duchet em *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières* (Paris, 1971, pp. 230 e segs.), para Voltaire, perante Deus, toda a variedade da criação se considera em plano idêntico, concepção que tem por base um mecanicismo extremado, para o qual tudo é matéria e movimento, donde resulta que todas as espécies vivas são comandadas, sem excepção, por aquilo a que designa como se tratando de uma «mecânica geral dos animais». Neste quadro, o homem apenas se distingue pela posse de uma mais vasta memória e capacidade de comparação, a que corresponde uma linguagem melhor articulada e um maior número de ideias.

([2]) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, tarde XVI, p. 44.

([3]) *Ibidem*, p. 48.

([4]) *Ibidem*, p. 43.

mento fundamental desta concepção simbólica das criaturas, como reflexo que era da beleza e bondade divinas.

A concluir, e comparando com o capítulo deste volume dedicado à retórica e padrões do gosto, vemos que Teodoro de Almeida se revela partidário dos padrões neoclássicos do gosto a respeito da retórica e do método geométrico, mas que se abre também à estética do sublime na consideração da beleza da paisagem, numa atitude que terá um interessante paralelo em Dona Leonor de Almeida (Marquesa de Alorna).

c) Frei Manuel do Cenáculo

Na continuidade do que temos vindo a abordar em Verney e Teodoro de Almeida, importa igualmente analisar o pensamento e a obra de Frei Manuel do Cenáculo, pela sua indesmentível representatividade na cultura e na filosofia em Portugal no período considerado.

Cenáculo, como tantos outros intelectuais da época, era um discípulo de S. Francisco. Atravessando em período de plena maturidade intelectual toda a segunda metade do século, assistiu às suas vicissitudes e aos dramas, razão por que a sua vasta obra constitui uma expressão clara de toda essa intensa efervescência.

Admirador confesso de Santo António, que nunca se cansará de citar, veremos que Cenáculo traduz, de forma tão sublime quanto expressiva, a atitude mais característica do franciscanismo perante a natureza e o universo sensível.

Para o filho de S. Francisco, escreveu Joaquim Cerqueira Gonçalves, procurando caracterizar essa atitude, o mundo nunca se apresenta, tão-só, como objecto de contemplação: «Sem lhe diminuir a consistência ôntica, também o transfigura. Com efeito, essa relação dinâmica e afectiva do homem ao mundo remete, por sua vez, à fonte divina, sede de todo o movimento e de todo o ser. Aí, o mundo adquire uma fisionomia nova, sobretudo mais viva. Quando os autores franciscanos interpretam o mundo simbolicamente, não operam uma transformação da realidade de modo arbitrário. É característica essencial da sua alma fixar-se no que lhes é dado no concreto, em vez de o deformar com intenções puritanas. Entretanto, a relação a qualquer objecto criado logo sugere uma outra e mais essencial relação ao Ser. O objecto representa muito quando se encontra em relação com o homem, mas ganha incomensuravelmente em importância quando, além de estar em conexão com o homem, ele é também um sinal de Deus. Esta dependência do homem relativamente aos objectos, que parecia dissolver a própria natureza humana pela subordinação a um plano inferior, fica, assim, transfigurada, porque tal dependência não

é apenas de um objecto, mas de uma *expressão* do Ser divino. Tal objecto eleva o homem, não o diminui.» [1]

A citação foi longa mas a caracterização foi clara. O franciscanismo, fazendo aqui abstracção das suas diversas fases, foi fortemente penetrado pelo influxo de uma relação dinâmica entre o homem e a natureza, explorada em toda a sua riqueza e diversidade. Atravessa-o, desde o século XII, uma preocupação fundamental de atenção à *res*, a qual pode justamente considerar-se como situando-se na inflexão da dominância do platonismo e do neoplatonismo medievais [2].

Antes da constituição da filosofia escolástica já o franciscanismo trilhava os caminhos da valorização objectiva da natureza e do mundo sensível, para lá de um relativo pessimismo agostiniano, sem, no entanto, perder de vista essa consideração simbólica a que Santo Agostinho dera igualmente expressão [3].

A consideração simbólica persistiu, de facto, à luz de uma tradição bíblica e agostiniana, mas encontrava-se, nesse período de alvorada do franciscanismo, penetrada por uma nova força e por uma nova energia, expressa num universo material cada vez mais consistente e que, por isso, começava a exigir novas decifrações, para além da alegorização ou das imagens poéticas da literatura monástica [4].

A noção de «ordem natural» que, deste modo, vinha a delinear-se, insere-se num conceito de filosofia natural como prenúncio da ciência, arrastando consigo a modificação da orgânica das Artes Liberais. É esse, escreve Maria Cândida Pacheco, o sentido profundo do franciscanismo universitário de Oxford, como em Rogério Bacon. Tratava-se de um naturalismo que era igualmente um humanismo, pois que apontava para uma relação afectiva e significante, a mesma que cristalizará, de forma tão intensa e já na época moderna, na obra de Frei Manuel de Cenáculo, ele próprio Superior Provincial da Ordem Terceira de S. Francisco.

Mas voltando ainda um pouco à origem e fundamento desta atitude, não nos parece supérfluo apontar aquelas que foram as grandes linhas do franciscanismo, neste domínio estrito, tal como se configurará a partir do século XII, sobretudo depois do importante influxo antoniano, pois as veremos projectadas nos textos de Cenáculo.

Um dos aspectos a destacar é a presença de uma base cultural que, sem negar o platonismo e o agostinianismo, se abre à influência aristotélica, sobretudo pelo que esta representava no âmbito da atenção à natureza, permitindo, assim,

[1] Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Humanismo Medieval*, Braga, 1971, p. 172.
[2] Maria Cândida M. Pacheco, «Razão e Natureza nos séculos XII e XIII» in *Ratio e Sapiência*, Porto, 1985, p. 75.
[3] Santo Agostinho, *Conf.* VI.
[4] Maria Cândida M. Pacheco, «Razão e Natureza nos séculos XII e XIII» in *Ratio e Sapiência*, Porto, 1985, p. 80.

uma mais ampla plasticidade e uma maior abertura a novos temas, como o que advinha do naturalismo chartrense.

Ressalvadas as distâncias históricas, sobretudo as que separam duas concepções de ciência e as respectivas bases episto-metodológicas, nem por isso essa atitude deixaria de persistir com a mesma plasticidade que lhe permitirá adaptar-se à revolução epistemológica dos séculos XVII e seguintes. A natureza, sendo de Deus, é também para o homem (1).

Vejamos, pois, o modo como uma tal doutrina se repercute na obra do bispo setecentista. Cenáculo configura bem uma situação real do seu tempo quando escreve, nomeadamente, que «ocupa-se curiosamente o mundo literário em fazer muito entendidos e correspondidos entre si e a natureza» (2). Se bem que, no contexto em que esta afirmação nos é feita, não deixe de notar-se um certo sentido de prevenção contra formas que considerava abusivas e erradas de conceber essa relação, o que é certo é que estas suas palavras encerram um sentido amplamente positivo, que consubstancia em três vectores essenciais: tanto pelo «agradável da causa», sublinhando aí uma consideração estética e afectiva; tanto pelo «proveito que dela resulta», referindo desta feita, uma dimensão pragmática e utilitária; como finalmente «pelos despachos de honra dados a quem a promove», onde transparece a dignidade do saber científico e o prestígio do seu estatuto.

Estes três aspectos, que já encontráramos na *Oração* de Teodoro de Almeida, traduzem o sentido de uma antropologia que enraíza o homem no universo sensível e que, como tal, realiza um humanismo consequente, pela relação que estabelece entre o homem e o mundo.

Entretanto, tal relação e abertura não implica, como vimos, uma dissolução da natureza humana, pela subordinação a um plano inferior. Assim se explica aquela prevenção que acima assinalámos nas palavras de Cenáculo: a natureza de que nos quer falar não se reduz a uma porção de matéria, expressa em relações quantitativas. É também uma natureza que, sem que isso diminua a sua consistência material, é atravessada por uma dependência fundamental, abrindo, assim, as portas à consideração simbólica e à referência «especular».

Então, na consideração do mundo exterior, é necessário atender a algo mais que eleva o homem a Deus, ao mesmo tempo que dignifica o conjunto de todos os seres criados.

Para o autor, a estrutura e a ordem dos céus pode cantar a glória, grandeza e benignidade do Criador porque «há uma mão poderosa que sustenta e atempera»

(1) Sobre este tema, veja-se Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, vol. I, cap. II, Lisboa, 1969, pp. 257-286.

(2) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre os Estudos Físicos do seu Clero...*, p. 3.

as revoluções dos astros e os seus efeitos. Todo o universo é, assim, percorrido por «uma virtude que lhe imprimiu o selo da dependência» [1].

Nas suas palavras, o termo «virtude» deverá entender-se à luz do seu original significado etimológico, como «*vis*» ou força que, como já vimos em autores anteriores, se encara como simultaneamente criadora e conservadora.

Cenáculo reconhece explícita e insistentemente a existência de uma ordem mecânica na natureza, que compete à física e à matemática desvendar e colocar ao serviço do homem, mas reconhece, também, uma ordem metafísica, que decorre, entre outros aspectos, do fim particular e geral dos movimentos das criaturas, em tudo dependentes da vontade livre de Deus. É isso que lhe permite ler na natureza «uma fecundidade de ideias divinas a favor do homem» [2].

Com efeito, essa força e essa virtude, criadora e conservadora, que penetra toda a natureza, estabelece uma relação entre Deus e o Mundo, cujo fundamento remonta, como já vimos, às consequências da ideia de criação.

A esta luz, o franciscano chega mesmo a afirmar, em expressão de profundo significado, que a Natureza é Deus [3]: «A Natureza é Deus. A Natureza é em Deus uma fonte e um centro de leis originais, princípio de muitas outras que são regras de justiça e de virtude.» [4]

Estamos perante um exemplo característico das potencialidades expressivas do termo «natureza». De facto, o que Cenáculo aqui entende por «natureza» não é o conjunto de todo o criado mas sim aquilo que desde a Antiguidade constitui a base filosófica mais fundante do conceito natureza: a ideia de *princípio*, de *força activa*, de *fonte originária*, de *centro produtor*. Apenas neste sentido é que Cenáculo pode escrever que a natureza é Deus. Caso contrário entraria em contradição profunda com o sentido de toda a sua obra.

Esta referência a Deus como Natureza não deixa de ser tributária, em certa medida, da ideia defendida por João Escoto Eriúgena de uma «natureza criadora e não criada» [5] e vê-la-emos, mais tarde, expressa na escolástica tomista. Na realidade, tal como no-la apresentara a escolástica, a natureza pode ser considerada

[1] *Ibidem*, p. 82.

[2] *Ibidem*, p. 81.

[3] Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre as Virtudes da Ordem Natural...*, p. 12.

[4] *Ibidem*.

[5] No desenvolvimento do neoplatonismo medieval João Escoto Eriúgena defende, no *De div. nat.*, a identificação entre Deus e a Natureza, desde que se entenda esta última na primeira e na quarta das acepções que para o termo «natureza» nos propõe: numa primeira acepção, Deus é «natureza não criada mas criadora», Deus é Natureza como causa e como universal que gera de si todas as coisas; numa segunda acepção Deus é também «natureza que não é criada nem cria», no sentido em que se define como Unidade na qual toda a diversidade se resolve. Deus é concebido, nesta acepção, como o termo do processo do mundo e, portanto, como ideal de repouso e de unidade, como destino final de um *regressus* da

como uma capacidade passiva, receptora da acção de Deus, como pode ser também considerada como força activa produtora de operações. Neste último caso, pode considerar-se a natureza como Deus, na estrita medida em que Deus é princípio. A este respeito escreveu Raimundo Paniker que, para a escolástica, «Deus é princípio vital supremo, *Deus é realmente natureza* — como princípio —; mas, ao mesmo tempo, Deus não é o mundo» (¹).

Estamos no cerne da distinção clássica entre *natureza naturante* e *natureza naturada*, abordada por S. Tomás de Aquino (²) e retomada entre nós, nomeadamente, no *Livro da Montaria* (³) do rei D. João I.

O Renascimento será, também ele, pródigo nesta referência à Natureza como Deus, designadamente na área do chamado «humanismo católico», em autores como Juan Luis Vives ou António Torquemada (⁴).

Já no século XVII vemos Bossuet retomar o mesmo tema ao escrever em *De la Connaissance de Dieu et De Soi-Même*: «Sous le nom de Nature nous entendons une profonde Sagesse qui développe avec ordre et selon des justes règles tout les mouvements que nous voyons.» (⁵)

multiplicidade à unidade. Como «natureza não criada e não criadora» Deus assume-se como fim de todas as coisas. Como «natureza não criada e criadora», Deus assume-se como causa de todas as coisas.

Veja-se, sobre este tema, a obra de Mario dal Pra, *Scoto Eriugena ed il Neoplatonismo Medievale*, Milan, 1941, cap. V, «La Conoscibilita de Dio», sobretudo as pp. 106-107.

(¹) Raimundo Paniker, *El Concepto de Naturaleza*, p. 114.

(²) S. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, II, 85; id., *De Div. Nom.*, IV, 21.

(³) «[...] todallas cousas que som feitas, todas som feitas per natura naturante, que he Deus, ou natura naturada, que Deus fez, que por elle he ordenada, segundo a ordenaçom que lhe elle pos, a qual ordenaçom chamamos nós outros natureza, que por elle segundo seu ordenamento fossem feitas todallas cousas, assi que nenhua cousa nom he feita, que nom seja por Deus ou por este seu ordenamento, a que chamamos natureza [...]», D. João I, *Livro da Montaria*, in *Obras dos Príncipes de Avis*, Porto, 1981, p. 73.

(⁴) Luis Vives, *Del socorro de los pobres (De subventione pauperum)*, BAE, LXXV, Madrid, 1953, p. 237.

Exactamente para o mesmo sentido apontam as palavras de António Torquemada, no seu *Jardin de Flores Curiosas*. «Naturaleza no es otra cosa sino la voluntad o razón divina, causadora de todas las cosas engendradas, y conservadora dellas [...]. Y, según este nombre o vocablo, naturaleza (de que comunmente usamos) no sirve de más de representarnos la voluntad y la mente de Dios, por lo qual se hace todo lo creado y se deshace y resuelve a sus tiempos [...]. Bien que no faltarian philosophos que oyendo estas definiciones dixessen que ay una *natura naturans*, y que es el mismo que Dios y que otra es *natura naturata*, la qual es el efecto natural que por su voluntad se hace y obra en las criaturas. Mas yo no quiero que nos detengamos en esto, sino mirar el fundamento de donde todo procede, que es Dios.» *Op. cit.*, Medina del Campo, 1599, folha 4.

(⁵) Bossuet, *De la Connaissance de Dieu et De Soi-Même (1722)*, Paris, 1879, chap. IV, p. 168. Citemos ainda o caso do padre Feijoo y Montenegro no texto *Maravillas de la Naturaleza*, inserido no tomo VI do seu célebre *Teatro Crítico*, onde, numa invectiva contra o ateísmo, apre-

Em todos os casos, o que se entende por natureza não é o mundo mas sim um princípio criador, uma fonte de operações que cria e sustém as criaturas. É, pois, nesse estrito sentido que o nosso bispo setecentista pode afirmar, com legitimidade, que a Natureza é Deus, pois, como noutras partes dirá, também se pode conceber a natureza «*abstractamente*» e não «*contraída na criatura*» (1).

A posição de Cenáculo, coerentemente afirmada ao longo de toda a sua obra, salienta a consistência material da natureza física, traduzida numa legalidade natural, objecto de consideração da ciência, mas afirma também, numa linguagem que lhe foi característica, a necessidade de «*espiritualizar a materialidade dos objectos*» (2). Ao passo que a estrita leitura científica «instrui», a espiritualização de que fala «edifica» e tem por base a presença de Deus nas criaturas:

«Por sua Imensidade o têm presente os homens em todo o lugar e, *entrando nas criaturas, se deve contemplar, para que delas se não abuse, mas antes sejam degrau para subir ao trono da divindade.*» (3)

E noutro passo: «*Se portanto de um Espírito Inteligentíssimo procede efeito tão bem entendido, quanto é a sua virtude.*» (4)

A sua argumentação não destoa de uma concepção que se assume como fundamental no nosso espaço filosófico e cultural da segunda metade do século XVIII. Para Cenáculo, como para Teodoro de Almeida ou Verney, a natureza é igualmente cega: «*E quem dirá que a natureza tal obra fez?*» (5), logo, não pode dar razão da harmonia e da ordem que nela observamos: «Só Ele fez a criatura por sua inexaurível omnipotência; só Ele, também, dá a existência e a duração e só por ele serão regulados os destinos dos entes materiais e espirituais.» (6)

Por isso, a leitura do «livro da natureza», passando pelas malhas do pragmatismo e da ciência, nelas se não pode esgotar, como, de forma tão sugestiva, refere:

«Não é somente a vista material que há-de empregar-se na constituição da terra, no que ela produz e em tudo quanto a cerca: nossa alma há-de tirar dela o

senta uma clara referência a Deus como Natureza, desde que por este termo se entenda uma causa universal que contém «eminentemente» as perfeições de todas as «naturezas», revelando uma concepção já apresentada pela escolástica: «[...] esa Naturaleza universal es a quien llamamos Dios, Universal digo, por continencia física; esto es, que contiene eminentemente las perfecciones de todas las Naturelezas.» *Op. cit.*, tomo VI, *Teatro Crítico*, Madrid, 1961, p. 347.

(1) Cenáculo, *Cuidados Literários...*, 1791, p. 275.

(2) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre a Religião Revelada...*, 1785, p. 86.

(3) *Ibidem.*

(4) *Ibidem*, p. 80.

(5) *Ibidem*, pp. 82-83.

(6) *Ibidem*, p. 83.

suco louvável que espiritualize a materialidade dos objectos, unindo em harmonia a moralidade e o ser físico dos objectos.» (1)

A moralidade dos objectos, a que na sua peculiar linguagem se refere, é essa outra dimensão que extravasa, supera e enriquece a mera leitura científica do mundo. Trata-se de uma «moralidade» que advém *da ordem e dos fins* das criaturas.

Com efeito, a concepção finalista da natureza conduz-nos à consideração de que o devir mais não constitui do que a realização de um bem como contribuição das criaturas para a consecução de uma ordem geral querida por Deus. A virtude e a moralidade dos objectos dependem, assim, da capacidade que lhes assiste em realizarem uma ordem e um fim particular e geral.

Entre esses fins particulares conta-se, como mais adiante desenvolveremos, o préstimo do homem, no caso das criaturas que se encontram num plano inferior ao seu. Há finalismo utilitário, tal como fora, aliás, postulado no Genesis, que faz com que Deus se manifeste, também, através dos bens dispensados ao homem e que a fecundidade dos campos ou as estações do ano se convertam em símbolos do poder de Deus, dados a todos os habitantes da Terra.

Neste contexto verifica-se uma harmonia profunda entre o homem e a natureza, no sentido em que o desrespeito por esta se converte, igualmente, num desrespeito pela vida humana. Tais pensamentos, escreve Cenáculo, «suspendem o coração e o voltam para seguro do escorregadio barro em que está embebido» (2). Por isso, critica os que se situam numa atitude adversa, aqueles que «desacordados da moralidade dos objectos, é do ser físico que unicamente se ocupam, porque ignoram a liga interna com que se entendem os estados físico e moral» (3).

Importa ainda sublinhar que a «espiritualização» da materialidade dos objectos não traduz uma força de evasão perante o mundo, nem uma atitude puramente contemplativa. Muito pelo contrário, a sua obra está repleta de críticas à «triste ignorância» dos problemas da filosofia natural, contrapondo-lhe o elogio sistemático da «curiosidade laboriosa» que, ao invés de ser vã, constitui um meio inestimável de promoção do homem a uma nova demonstração do Ser Incriado.

O conhecimento científico é afirmado como uma condição tão básica quanto indispensável para o progresso da civilização histórica, mas o apelo a uma dimensão de profunda espiritualidade é percebido como condição de realização do homem, naquilo que mais o dignifica.

A esta atitude corresponde uma antropologia de sentido amplo, no quadro da afirmação paulina do homem como ser no mundo mas não como ser do mundo,

(1) *Ibidem*, p. 84.
(2) *Ibidem*, p. 87.
(3) *Ibidem*.

distante, por isso, da radicalidade de qualquer rígido dualismo na consideração da natureza espiritual e corporal do homem. Pelo contrário, ambas se valorizam, no sentido em que a dignificação de uma se não faz sem a valorização da outra. Sendo filho de Deus, escreve Cenáculo, o homem é também «filho da natureza» [1] e a felicidade a que aspira não se compadece com a consideração exclusiva de apenas uma dessas condições: cada nível diversificado se define como perfeição na sua ordem e o mundo adquire, como em S. Boaventura [2], uma função mediadora.

Palpa-se aqui um sentido de moderação e de equilíbrio que nos parece constituir, do ponto de vista antropológico, um dos valores fundamentais do nosso iluminismo, embora dele não fosse exclusivo, como vimos, na medida em que entroncava numa rica tradição anterior.

No caso de Cenáculo, como de tantos outros intelectuais do seu tempo, a fonte essencial da sua argumentação, neste domínio, radicava na própria Bíblia e era claramente percebida como tal.

Adão, o homem por excelência, não coroa apenas no primeiro capítulo do Genesis a obra da criação: tem também por missão o apoderar-se dessa mesma obra, rendendo homenagem ao seu Autor. Nesse sentido, a Bíblia estabelece que o mundo não pertencerá verdadeiramente a Deus enquanto o homem se não apoderar dele, em seu nome. A Escritura assume, sem reticências e não de modo meramente acidental, o esforço do homem para imprimir na natureza física a marca da sua presença e da sua passagem, esforço que, ao humanizar o mundo, faz com que o homem percorra todas as fases da civilização e da história. O Deus de Cenáculo e, de um modo global, o Deus do «iluminismo católico» não se insurge contra a vontade humana de grandeza mas tão-só contra os casos em que tal vontade se exerça sem Ele ou contra Ele.

Existe, pois, um reconhecimento da legitimidade do esforço humano para se apoderar do Universo que é, ao mesmo tempo, uma valorização clara da civilização e da história. Cada conquista da civilização histórica constitui uma extensão do reino de Deus, e daí a fortuna da alegoria da árvore, associada ao homem, ao longo da tradição do cristianismo: é na medida em que aprofunda as suas raízes na terra que a árvore se eleva ao céu.

Esta valorização da civilização e da história foi uma das grandes contribuições do cristianismo para a cultura europeia, superando o cosmo dos gregos, que configurava um mundo sem história, uma ordem eterna, um eterno retorno, onde ao «tempo» não era atribuída eficácia.

[1] Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre os Estudos Físicos do seu Clero...*, 1786, p. 8.

[2] Veja-se Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Homem e Mundo em S. Boaventura*, Braga, 1970, p. 356.

A filosofia religiosa que integrava, agora, no seu seio, o prestigiado conhecimento científico, entendido como matriz da superioridade histórica dos modernos, incluía no seu modo de entender a dignidade humana o esforço para dominar a natureza à luz do ideal de compreensão e de eficácia das ciências.

Para Cenáculo, a Bíblia exige do cristão uma leitura atenta do «livro da natureza», no sentido de um enraizamento do homem no mundo:

«Se a Escritura, intérprete fiel de si mesma, *põe a cargo do homem diligência no exame das criaturas*, certo é que faltando a estes cumprimentos, não escapará à censura do Psalmo, se não é que alguma escusa o livra, como a falta de meios, de mestres, de livros» ([1]), acrescentando, depois, que é ofício do homem sancionado pela Bíblia, «entrar no conhecimento científico e particular das obras do Criador.» ([2])

Esta ciência a que se refere era a física-matemática do seu tempo, também ela sancionada, na sua base quantitativa, pelo texto da Escritura, pois, como já dissemos no primeiro capítulo deste volume, Cenáculo recolhe o preceito bíblico de um mundo criado «*in mensura, numero et pondere*».

Outro aspecto não menos relevante desta leitura do «livro da natureza» é o que advém da consideração estética e da noção de beleza, emergente da metáfora da natureza como «espectáculo».

O tratamento deste tema é, também, consentâneo com o que lhe dá o padre Teodoro de Almeida e, no caso de Cenáculo, radica fundo na tradição do franciscanismo antoniano. «Se tanta beleza há na criatura, quanta não existe no Criador?» ([3])

É esta a perspectiva que guiará Cenáculo na contemplação das «maravilhas» da natureza, enriquecendo, assim, o âmbito da referência «especular», pois que a beleza, na ordem do sensível, possui, também ela, uma função mediadora relativamente ao homem, a sua função última é, como escreve, a de «elevar nossos corações», até ao seu arquétipo puro e imaterial.

Abre-se aqui um vasto campo para o discurso da sensibilidade e do sentimento, desmentindo bem a ideia de um século XVIII submetido à frieza racional do geometrismo ou à polaridade razão/sentimento: a harmonia dos céus, escreve Cenáculo, «[...] acalenta nossas lágrimas e meninices, sua formosura, sempre que se esconde, nos deixa invejosa saudade [...]. Os céus atraem o coração para eles e a seu autor se dirige» ([4]).

Aqui se nos depara uma leitura afectiva e mesmo amorosa da natureza como magnífica realidade concreta, na qual a beleza sensível que nela transparece se não

([1]) Cenáculo, *Cuidados Literários...*, 1791, p. 151.

([2]) *Ibidem*.

([3]) Santo António, *Sermões*, III, 31. Sobre este tema, veja-se Maria Cândida M. Pacheco, *Sto António de Lisboa, A Águia e a Terra*, p. 54.

([4]) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre a Religião Revelada...*, pp. 82-83.

apresenta como fim em si próprio, pois é uma beleza finita que não saberia, por isso, calar um irresistível apelo de infinito e de eternidade. Assim, noutro passo não menos explícito, escreve: «pretende [Deus] com este exemplo que a nossa razão veja nos lírios do campo o que não alcança a vista material dos irracionais, que também os olham. Por esta linda criatura manda Cristo reconhecer a formosura do Criador e sua benevolência para a esperarmos em nossa dependência [...] os lírios do campo são o desvelo do Senhor, a Ele glorificam em sua inocência e pureza: para o Omnipotente arrebatam a quem os considera como vozes de virtude que falam ainda mais ao coração que aos sentidos» (1).

Não se legitima, pois, nesta atitude perante a beleza dos «espectáculos» da criação um mero lisonjear dos sentidos, uma «vista só material dos objectos», que conduziria à «solta distracção das potências da alma» (2), mas também a intervenção do «coração», num movimento arrebatador, que eleva e edifica, numa harmonia entre a estética do sensível e a moral da sabedoria.

d) Bento José de Sousa Farinha

Continuando a traçar o espaço de receptividade e de repercussão dinâmica desta concepção da natureza, devemos alargar ainda a nossa análise a dois autores não menos representativos da cultura e da filosofia, na segunda metade do século XVIII em Portugal, como foram Bento José de Sousa Farinha e António Ribeiro dos Santos.

No caso de Bento Farinha, professor de Filosofia e publicista, teremos oportunidade de verificar o modo como o desenvolvimento da sua argumentação aponta para uma filiação clara e, por vezes, explícita, em Derham, Nieuwentyt e Genovesi.

Tal como Genovesi, Bento Farinha considera, também, a existência de três provas legítimas da existência de Deus, acessíveis à razão natural: as provas metafísicas, as provas físicas e as provas filológicas (3).

As provas filológicas, escreve, «são tiradas da história humana e do comum sentimento de todas as gentes», apontando para um desenvolvimento em tudo idêntico ao de Ribeiro dos Santos e para a sua base comum de inspiração em António Genovesi. Aos argumentos filológicos vêm juntar-se os argumentos físicos, retirados da ordem e da harmonia do Universo. Todavia, as provas físicas não se sustentam sem um suporte fundante, de natureza metafísica, capaz de assinalar a

(1) *Ibidem*, p. 89.
(2) *Ibidem*, p. 88.
(3) Bento José de Sousa Farinha, ms. Ajuda, 49-1-23, n. 10, fol. 165.

fragilidade ontológica das criaturas, nelas descobrindo a marca de uma dependência e a necessidade absoluta de uma causa transcendente, simultaneamente criadora e conservadora.

Nestes termos, em obra manuscrita que se conserva na Biblioteca do Palácio Nacional da Ajuda, começa Farinha por negar a suficiência da explicação puramente mecânica da natureza e a radicalidade das suas consequências, que apontariam, em última análise, para a defesa de um imanetismo que a si próprio se bastasse. Para o autor, o determinismo que a ciência revela na natureza física é radicalmente inexplicável «se uma causa infinitamente sábia e poderosa não segurasse e movesse todas as suas partes» (1). Sem a existência de uma tal causa, escreve, «*tudo se tornaria em confusão*» (2).

O movimento e a harmonia que a razão e a simples observação perscrutam na natureza física constituem, pois, os dados que, apresentando-se imediatamente aos sentidos e à razão, se revelam mais poderosos para sublinhar a dependência da natureza e a sua referência a Deus como Primeira Causa.

Para Bento Farinha, o «movimento da máquina do mundo» não se basta a si próprio, dependendo de um princípio ou movente que se não move:

«Nem valeria dizer que poderia existir por algum tempo e ainda agora conservasse esta tamanha máquina do mundo pela tempera mecânica das forças do mundo, ou centrípetas ou centrífugas, ou de outras tais. Porque, primeiramente, como estas forças tenham várias determinações nas diversas partes do mundo, claramente se entende que não se juntam nem se conservam por mecânica necessidade de sua natureza, mas pela Sabedoria da Causa Extrínseca que conhece todas estas coisas e as governa em perfeita razão.» (3)

A referência destacada ao problema da harmonia, ordem e movimento é feita de modo a poder acentuar a questão do finalismo, que se converte em inabalável prova da Providência e do próprio significado religioso do Universo. Para Farinha, a finalidade possui o mesmo âmbito que a acção e o movimento que produz.

Todas as criaturas se orientam para um fim particular, contribuindo, no seu conjunto, para a edificação de uma ordem global, que realiza um fim geral. Parece-lhe, para tanto, útil aduzir o clássico exemplo da organização da nossa natureza orgânica:

«Na máquina do homem, há quase infinitas partes artificiosamente enlaçadas entre si, cada uma delas tem seu fim e abertamente reconhecemos serem feitas para este e todas para um fim geral [...]. Cego, pois, deve ser o que não vê que

(1) *Ibidem*, fol. 168.
(2) *Ibidem*.
(3) *Ibidem*.

tudo não podia ser feito sem o cuidado de um Deus Sapientíssimo. E podemos ler Derham e Nieuwentyt, que largamente tratam desta matéria.» [1]

A lição do nosso professor é, pois, breve, recomendando a leitura de tratados específicos para maiores desenvolvimentos, mas o núcleo da sua argumentação e do seu pensamento, a este respeito, aponta para uma física teológica, harmonizando a interpretação científica da natureza física com a concepção simbólica das criaturas.

Todo o devir e todo o movimento pressupõem uma orientação; no entanto, remontando à teoria da hierarquia dos entes, de sabor neoplatónico, diz Farinha que, atendendo à pluralidade de movimentos que observamos na natureza, assim também podemos concluir pela pluralidade de fins particulares, os quais não definem, todavia, um particular em absoluto, pois que contribuem para a consecução de um fim geral. A hierarquização dos fins e a contribuição de cada um para um fim geral, que transcende as suas actuações particulares, apenas se pode explicar, escreve, pelo recurso a uma Inteligência Suprema, que conserva, rege e move o mundo. Sem ela, é impossível dar razão da ordem e finalidade que observamos na natureza, através dos sentidos e da razão.

Ora, a proximidade e admiração do nosso autor por Santo Agostinho condu-lo a desenvolvimentos mais profundos, que o levam, inclusive, ao plano mais radical da causa exemplar e do «exemplarismo».

O exemplarismo é a doutrina que ensina o modo pelo qual Deus é «protótipo» de tudo o que existe e ainda o modo pelo qual «as coisas são em Deus» [2]. Esta doutrina, que encontra importante fonte de inspiração na obra de Santo Agostinho e, posteriormente, na de S. Boaventura, que a transformou em núcleo dinâmico de toda a sua metafísica, postula que Deus possui na sua essência todas as perfeições e apenas Ele conhece os modos infinitos pelos quais essa essência é imitável por outros seres, os quais Deus «exprime», de uma maneira inefável, sob a forma de ideias eternas das coisas [3].

Vejamos, então, as palavras de Bento Farinha:

«A Ciência Divina é a primeira causa de todas as coisas [...], antes de serem criadas por Deus fora de si, em si e na sua natureza e desde a eternidade, inteligivelmente eram já criadas [...]», e repete, citando Santo Agostinho, que as criaturas corporais e espirituais «[...] não as conhece Deus porque elas existem mas existem porque Deus as conhece» [4].

Na realidade, o exemplarismo pode considerar-se como completando o princípio da finalidade, «na medida em que o agente é movido por uma ordenação

[1] *Ibidem*, fol. 169.
[2] Bissen, O. F. M., *L'Exemplarisme Divin Selon Saint Bonaventure*, Paris, 1929, p. 4.
[3] *Ibidem*.
[4] Bento José de Sousa Farinha, *op. cit.*, fol. 173.

teleológica, que é um aspecto da idealidade presente nas coisas, reflexo, por sua vez, de um pensamento original e originante» [1]. Em Santo Agostinho o tema será aprofundado, recolhendo a inspiração platónica, sendo as ideias divinas concebidas não só como causa eficiente de todas as coisas mas também como origem e modelo de todas as perfeições existentes, ou seja, como «causa exemplar».

Parece-nos, pois, importante sublinhar alguns aspectos conceptuais, referentes ao significado mais profundo desta concepção exemplarista. De facto, como a propósito do exemplarismo bonventuriano escreveu Joaquim Cerqueira Gonçalves, a ideia de um Deus como causa exemplar permite considerar a sua acção criadora mediante uma noção porventura mais radical, a de «expressão»: «A causalidade divina, traduzindo a relação do Criador com o mundo, não fica, por isso, anulada, ou mesmo comprometida. É, sim, integrada no seu autêntico nível ontológico, visto constituir uma modalidade do poder expressivo.» [2] Desse modo, o exemplarismo, sublinha ainda Cerqueira Gonçalves, configura-se como o caminho mais directo para uma aproximação entre «causalidade» e «expressão».

Considerando o problema do ponto de vista que mais directamente nos interessa, deve notar-se que ao elemento activo da noção de expressão, englobando a actividade criadora, corresponde, da parte das criaturas, um elemento que poderíamos designar como passivo, quer dizer, a existência de algo que elas receberam e que manifesta a sua origem divina: este segundo aspecto do exemplarismo, a marca do exemplar sobre e dentro das criaturas, a maneira pela qual a criatura exprime o Criador, não é menos digno de consideração que o primeiro [3].

Como desde já podemos antever, é este segundo aspecto que reforça e aprofunda as condições de possibilidade para uma intensa valorização das criaturas, considerando o seu poder de «expressão» de um modelo que as transcende, como, também, situa na sua base mais profunda aquela noção de universo como «linguagem». A esta luz, um objecto nunca será apenas um objecto; uma criatura corporal não se reduz a essa concretude material, por isso deverá ser entendida, também, como «expressão» de um Deus Criador. A relação entre Deus e a natureza resulta, assim, profundamente enriquecida.

---

[1] Manuel da Costa Freitas, «Exemplarismo», *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa-São Paulo, 1989-92, vol. II, col. 384.

[2] Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Homem e Mundo em S. Boaventura*, p. 137.

[3] «L'empreinte que l'action divine a laissé dans ses ouvrages est plus au moins suivant la nature de ceux-ci, mais elle le sera toujours que l'être sorti des mains du Créateur soit fait *secundum Deum*. Et ce deuxième aspect de l'exemplarisme, l'empreinte de l'exemplair sur et dans la créature, la manière dont la créature exprime le Créateur, n'est pas moins a prendre en considération que le premier.» Bissen, O. F. M., *L'Exemplarisme Divin Selon Saint Bonaventure*, p. 4.

e) António Ribeiro dos Santos

Finalmente, cumpre-nos analisar o significativo texto do canonista António Ribeiro dos Santos, *A Verdade da Religião Cristã*, fortemente influenciado por Genovesi, Bergier e Abbadie, que poderemos justamente considerar como legítimos representantes da época de ouro da apologética europeia.

Começando por dizer que embora a existência de Deus não necessite de outra prova mais do que o «testemunho interior da nossa consciência» ([1]), avança para uma exposição das três provas já clássicas na apologética da época, tal como acabámos de ver em Bento Farinha: as provas metafísicas, as provas físicas e as provas filológicas.

Por provas metafísicas entende, na sua definição explícita, «[...] as que se retiram da mesma essência e natureza das coisas» ([2]); por provas físicas entende «[...] as que derivam da ordem, estrutura e fins do Universo» ([3]); finalmente, provas filológicas são «[...] as que se deduzem da história humana e do consentimento dos povos» ([4]).

É interessante notar que a argumentação de António Ribeiro dos Santos não difere, na sua estrutura, das que vimos anteriormente. Para o canonista, o cerne das provas metafísicas reside na distinção fundamental entre o contingente e o necessário:

«Contingentes chamam os filósofos tudo aquilo que depende de outro para sua existência, de maneira que não tem em si mesmo a causa dele, mas, para existir, necessita da vontade ou facto alheio [...]. Necessário, pelo contrário, é aquilo que não tem causa alguma da sua existência e que nunca deixa de existir. Por outras palavras: todo o ente ou foi feito ou não foi feito, se foi feito deve a sua existência a outro e chama-se contingente, se não foi feito existe por si mesmo e chama-se necessário.» ([5])

Colocado o tema da *contingência* das criaturas, passa imediatamente ao da *conservação*, que concebe, tal como Verney, como resultado da acção do mesmo poder criador.

De facto, a sua definição de «necessário» aplica-se apenas a Deus: apenas Deus é necessário e, por isso, eterno e essencialmente distinto das criaturas, as quais são contingentes, criadas pela vontade livre de Deus e não uma emanação necessária, como pretendia Espinosa, ao estabelecer entre Deus e as criaturas

([1]) António Ribeiro dos Santos, *A Verdade da Religião Cristã*, vol. I, 1787, p. 4.
([2]) *Ibidem*, p. 5.
([3]) *Ibidem*.
([4]) *Ibidem*.
([5]) *Ibidem*, p. 6.

a mesma relação de necessidade que existe entre um triângulo e os seus ângulos (1).

Nesses termos, diz o autor que aqueles seres que não podem conservar-se a si também por si mesmos não podem existir:

«A razão é porque a conservação não é mais do que uma existência continuada. Portanto, o mesmo poder que serve para fazer existir, serve igualmente para conservar [...]. Por consequência, todo o ente contingente, isto é, que não pode existir por si mesmo, também por si mesmo não se pode conservar.» (2)

Isto implica, como refere, que «Deus é Senhor absoluto da natureza, que tirou do nada, que rege e conserva com a infinita sabedoria» (3).

Define-se, assim, uma relação entre Deus e a natureza que se não esgota ou confina ao momento da Criação, implicando, antes, a Providência e, ao mesmo tempo, uma infinita distância entre o Criador e as criaturas, pois que Deus estando no mundo não é, todavia, o mundo.

Assim se compreende a sua crítica ao deísmo de expressão voltairiana. Deus não existe em eterna solidão, ocupado unicamente na contemplação de si próprio. O Deus de António Ribeiro dos Santos não é um Deus que tivesse criado o mundo, imprimindo-lhe certas leis e que, depois de formar, o tivesse abandonado, «sem que lhe seja necessário vigiar continuamente sobre as acções de alguns dos indivíduos de que se compõe o Universo» (4).

A contigência dos seres criados gera, pois, uma situação de precariedade e de dependência, que abarca tanto a existência como a sua conservação. Por seu turno, a essa continuada acção de Deus nas criaturas em nada obsta o argumento deísta de que se trataria de uma atenção pouco digna da grandeza e a da majestade divinas.

A tese de que se serve para rejeitar este argumento é a mesma que vimos em Teodoro de Almeida e, de um modo global, em todo o espaço da crítica ao deísmo. Na realidade, do lado do catolicismo não se aceitará a comparação do homem a uma «formiga» perante a grandeza da divindade, sublinhando-se, pelo contrário, com insistência, a sua criação à imagem e semelhança de Deus, o que de modo algum o torna indigno da contínua atenção do Criador; já do ponto de vista das

(1) «Alli putant, Deum esse causam liberam, propterea quòd potest, ut putant, efficere, ut ea, quae ex ejus natura sequi diximus, hoc est, quae in ejus potestate sunt, non fiant, sive ub ab ipso non producantur. Sed hoc idem est, ac si decerent, quòd Deus potest efficere, ut ex natura trianguli non sequatur, ejus tres angulos aequales esse doubus rectis.» Espinosa, *Ordine Geometrico demonstrata*, Pars. I, Prop. XVII, Scholium.

(2) António Ribeiro dos Santos, *A Verdade da Religião Cristã*, vol. I, 1787, p. 7.

(3) *Ibidem*, p. 36.

(4) *Ibidem*, p. 53.

outras criaturas, a atenção contínua que lhes dedica Deus tem de ser encarada à luz de uma ciência infinita que é a sua e não na perspectiva de uma ciência finita, que seria a de qualquer monarca da terra e que, como tal, o obrigaria a uma atenção selectiva. Assim, retoma o argumento que já víramos expresso por Bento Farinha, referindo tanto a «ciência de visão», como a «ciência de simples inteligência»:

«A criação do mundo existiu na sua mente de toda a eternidade. Porquanto, sendo este Ente Eterno e Necessário, deve conter em si as essências de todos os contingentes, tanto dos que já existem, como dos que ainda hão-de existir e, por consequência, na sua mente haviam de existir eternamente todas quantas coisas foram criadas e se podiam criar.» ([1])

Na origem da acção criadora encontram-se as ideias divinas, a ciência divina, pelo que o mundo se apresenta como obra de uma Sabedoria Suprema, que tudo conhece e cuja providência está longe de se estender apenas ao universal, abarcando também, e sobretudo, os «indivíduos». Como a propósito da «filosofia cristã» referiu, em texto oportuno, Étienne Gilson, «num universo em que todo o ser é criado, o material e o singular devem, necessariamente, cair sob a alçada do entendimento divino. Se assim é, a providência não se detém no universal e devemos mesmo considerar que, tal como as ideias divinas, é essencialmente sobre o particular que ela recai. Mas o particular é inseparável da sua ordem, a ordem da obra faz parte da obra [...]» ([2]).

Nesta conformidade, as provas físicas, aquelas que se «deduzem» da «ordem, estrutura, fins e movimento das coisas criadas» ([3]), não são legítimas sem uma fundante base metafísica, pois que ordem, harmonia e finalidade se configuram como conceitos que, em última análise, permitem que possamos «[...] reflectir na maravilhosa máquina do mundo, considerada como um todo e em cada uma das suas partes, observando a admirável sabedoria e providência com que foram formadas. Guilherme Derham tratou esta matéria com toda a extensão na sua *Teologia Fysica* e certamente não há produção alguma da natureza, ou seja na ordem dos animais, ou seja na dos vegetais, que não mostre, visivelmente, a sabedoria do seu Autor» ([4]).

([1]) *Ibidem*, p. 10.

([2]) «[...] dans un univers dont tout l'être est crée, le matiérel et le singulier doivent nécessairement tomber sous les prises de l'entendement divin. S'il en est ainsi, la providence ne saurait s'arrêter à l'universel et l'on doit même dire que, comme les idées divines, c'est essentiellement sur le particulier qu'elle porte. Mais le particulier est inséparable de son ordre; l'ordre de l'oeuvre fait partie de l'oeuvre». E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, p. 169.

([3]) António Ribeiro dos Santos, *A Verdade da Religião Cristã*, vol. I, 1787, p. 13.

([4]) *Ibidem*.

É o que se passa, por exemplo, com o corpo humano, amplamente valorizado à luz desta antropologia de sentido amplo, tal como vinha já acontecendo desde o Renascimento, nos séculos XII e XIII, da concepção do homem como um «microcosmo»: «Todas estas partes são ajudadas continuamente de infinitas outras, mais pequenas, de maneira que não há alguma, em todo o corpo humano, que não seja destinada ao fim comum da conservação da vida.» (1)

É o que se passa também com os animais e vegetais, «[...] descobrindo-se em cada um deles um admirável composto de partes, destinadas para lhes conservarem a vida e para produzirem outros indivíduos da sua espécie» (2).

O mesmo diz Ribeiro dos Santos a propósito dos céus, repetindo o tradicional argumento bíblico: «O grande número de corpos celestes, a sua grandeza, distância e movimentos e luz, calor e mais influxos, são outros tantos monumentos contínuos que mostram o infinito Poder e Sabedoria do Criador» (3), tema que reforça, agora, com o determinismo que a astronomia científica ia estabelecendo: «Mas se a terra e os astros nos causam tanta admiração pelo seu número e grandeza, não é menos digna de assombro, a constância, regularidade e velocidade de todos os seus elementos.» (4) Enfim, conclui: «[...] todo o sistema desta pasmosa máquina do universo que temos continuamente diante dos olhos é um testemunho visível da existência e perfeições de um Senhor Omnipotente, de cujo infinito Poder e Sabedoria são estas maravilhas um perfeito rascunho» (5).

O mundo é, com efeito, uma máquina, dirigida pelas suas próprias leis. No entanto, sem Deus ela nada significa. É uma máquina que guarda as marcas da sua dependência, que para se conservar necessita do cuidado permanente do seu autor. A natureza desperta um sentimento de admiração e, mesmo, de entusiasmo, que não se contém nos limites da pura matéria, do que é finito e fragmentário.

(1) *Ibidem*, p. 16
(2) *Ibidem*.
(3) *Ibidem*, p. 17.
(4) *Ibidem*, p. 19.
(5) *Ibidem*, p. 21.

Capítulo Três

A aliança entre a história natural e a teologia natural

Pedro Calafate

Podemos delimitar ainda um novo contexto em que o problema do símbolo e a concepção de um significado religioso do Universo se projecta: aquele que diz respeito já não predominantemente à física-matemática mas sim à história natural, que começou a ser mais insistentemente cultivada, entre nós, a partir do terceiro quartel do século XVIII.

Como mostrou Rómulo de Carvalho, o espaço da história natural fora extremamente limitado em autores como Verney, Ribeiro Sanches e mesmo em Teodoro de Almeida ([1]). Será, sobretudo, a partir da publicação dos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), com a instauração de uma disciplina de História Natural e a criação de um jardim botânico na Universidade, que esta alcança maior e mais sistemática projecção, vindo a conhecer um importante impulso com a criação da Academia das Ciências de Lisboa, já no período mariano.

Em termos de projecção mais expressiva, devemos destacar, a título individual, o esforço desenvolvido por Domingos Vandelli, Felix de Avelar Brotero, José Mayne, João Lourenço, Marquesa de Alorna ou mesmo José António de Sá, entre outros.

O problema apresenta-se aqui num contexto um pouco diferente do dos autores que considerámos atrás: o espaço do símbolo persiste, mas é tornado leve pela menor importância assumida por temas como os do determinismo, da harmonia e da ordem que, por si sós, implicavam uma abertura a uma reflexão de cariz metafísico.

A história natural não considera, agora, a natureza à luz das relações meramente matemáticas, preocupando-se mais com uma perspectiva de observação, descritiva e taxionómica, sem descurar, embora, a sua integração em grandes sistemas explicativos.

([1]) Rómulo de Carvalho, *A História Natural em Portugal no Século XVIII*, Lisboa, 1987, pp. 27 e segs.

A descrição e observação fiel tenderão a ocupar um espaço bastante considerável, entre os cultores da história natural, embora não elimine aquela possibilidade integradora que continuava a representar a concepção de um significado religioso do universo.

Todavia, a preocupação dominante é claramente científica e o peso que ao simbolismo atribui Felix de Avelar Brotero não é exactamente o mesmo que lhe atribuem Cenáculo, Teodoro de Almeida, Bento Farinha ou Soares Barbosa. Agora, sem ser infirmada, aquela íntima harmonia entre ciência e religião tende a dissipar-se, pela constituição de um discurso onde o culto do objecto e da sua descrição se assume como dominante.

Este aspecto foi bem enfatizado por Michel Foucault quando, em *As Palavras e as Coisas*, afirma, a propósito do advento desta história natural, no século XVIII, que o que aí há a registar, em termos de significado profundo, é o facto de a natureza passar a ser «mais natural» [1].

Na realidade, os primeiros desenvolvimentos desta disciplina, no período moderno, revelam uma distância considerável perante o influxo do platonismo e uma aproximação clara aos tratados científicos de Aristóteles, de algum modo submersos, até ao seu renascimento, no século XIII. Neste contexto, é natural que assistamos a uma redução da base de sustentação da referência «especular», em favor de um claro privilégio do *«conhecimento directo»*.

Um dos mais sonantes pontos de chegada desta anterior movimentação é, no século XVIII europeu, a obra do conde Buffon, cuja influência não poderia deixar de estar presente entre os nossos naturalistas, tanto mais que à circulação da sua obra não foram colocados entraves de monta pelas malhas da nossa censura oficial.

A relação da natureza a Deus não está de modo nenhum ausente na obra do grande naturalista francês, mas parece traduzir essencialmente uma ressonância cultural, a manifestação de uma pertença a valores e a quadros culturais que se mantinham activos mas que, não obstante, perdem importância perante o «discurso do objecto». Com a história natural, o discurso sobre a natureza tende a privilegiar uma perspectiva de «objectividade».

Assim, Buffon não deixa de considerar que «[...] la Nature est le trône extérieur de la magnificence divine» [2], ou que «chaque pas que nous faison dans la Nature nous rapproche du créateur» [3], nem tão-pouco se coibirá de exclamar, perante a perplexidade e o espanto emergentes da contemplação da Natureza:

---

(1) Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, 1966, p. 140.

(2) Buffon, «Première Vue» (1778), in *Oeuvres Philosophiques de Buffon*, PUF, Paris, 1954, p. 33.

(3) Buffon, «Les Époques de la Nature», *ibidem*, p. 129.

«Quelle idée de puissance ce spectacle ne nous offret-il pas! Quel sentiment de respect cette vue de l'univers ne nous inspire-t-elle pas pour son Auteur.» ([1])

No entanto, lidas à luz do contexto global da sua vastíssima obra, tais considerações assumem-se como relativamente dispersas, pois Buffon circunscreve, de forma explícita, os limites do conhecimento em que a história natural se deveria mover: «[...] l'esprit le plus vaste et le génie le plus puissant, ne s'élèvera jamais à ce haut point de connaissance; les premières causes nous seront à jamais cachées; les résultats généraux de ces causes nous seront aussi difficiles à connaître que les causes mêmes; tout ce qui nous est possible c'est d'apercevoir quelques effets particuliers, de les comparer, de les combiner, et, enfin, d'y reconnaître plutôt un ordre relatif à notre propre nature, que convenable à l'existence des choses que nous considérons» ([2]).

O plano para onde Buffon pretende deslocar a história natural é, como vemos, de observação, descritivo, comparativo, dissociando-o de quaisquer voos metafísicos. A metáfora do «espectáculo» continua a ser amplamente utilizada, mas já não tem o mesmo significado de que se revestira na tradição especular. Ela tende agora a ser utilizada para apontar a vastidão do universo criado, por ela acentuando as dificuldades e os obstáculos que uma tal extensão coloca ao naturalista ([3]). A metáfora do «espectáculo» sugere, então, essencialmente, o incomensurável trabalho e persistência que se exige a quem pretenda estudá-lo, naquilo em que ele se nos revela acessível. O que aí se sublinha são as superiores qualidades intelectuais que ao naturalista se exige, perante a consciência de uma tarefa árdua, cujo resultado se sabe de antemão que será sempre «relativo»: «On ne s'imagine pas qu'on puisse, avec le temps, parvenir au point de connaître touts ces différents objets [...].» ([4])

Como oportunamente escreveu Michelle Duchet ([5]), referindo tudo ao homem, Buffon distancia-o de Deus, acabando por fundar uma antropologia positiva, à luz do ideal de uma ciência dos factos. O que agora se privilegia é o homem e as actividades específicas que dele fazem um ser à parte, no conjunto da Criação, não descurando aquilo em que este se assemelha aos outros animais, no que possui de material e orgânico.

([1]) Buffon,«De la Manière d'Estudier l'Histoire Naturelle», in *Oeuvres Complètes de M. Buffon*, Tome Premier, de l'Imprimerie Royale, Paris, 1774, p. 11.

([2]) *Ibidem*, p. 12.

([3]) «Une seule partie de l'Histoire Naturelle, comme l'histoire des insectes, ou l'histoire des plantes, suffit pour occuper plusieurs hommes, et les plus habiles observateurs n'ont donné après un travail de plusieurs années, que des ébauches assez imparfaites des objects trop multipliés que présentent ces branches particulières de l'Histoire Naturelle.» Buffon, *ibidem*, p. 4.

([4]) *Ibidem*, p. 5.

([5]) Michelle Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, 1977, p. 188.

Este ideal epistemológico de uma ciência dos factos e este carácter vincadamente «natural» da sua história da natureza, distanciam-no, necessariamente, da física teológica, que tanto terreno ganhara no seu tempo. Por isso, vê-lo-emos criticar aquilo que considerava como abusos nesse domínio, nomeadamente no que diz respeito à descoberta do mundo microscópico e à estrutura dos insectos: «Ce n'est point la curiosité que je blâme ici, ce sont les raisonnements et les exclamations. Qu'on ait observé avec attention leurs manoeuvres, qu'on ait suivi avec soin leurs procédés et leur travail, qu'on ait décrit exactement leur génération, leur multiplication, leurs métamorphoses, etc., tous ces objets peuvent occuper le loisir d'un naturaliste: mais c'est la morale, c'est la théologie des insectes que je ne puis entendre prêcher.» [1]

Desse modo se distanciava do que considerava como o «finalismo simplista» dos que pretendiam ver, a todo o custo, na admirável ordem das criaturas, a prova natural das perfeições divinas. A sua ciência é tão-só de observação, levando à instauração de um «sentido próprio», na sua suficiência, de uma leitura analítica da natureza, de um culto do objecto, que relega para um plano radicalmente exterior o «sentido simbólico», como algo que «está para lá» das suas preocupações de naturalista estrito.

Em Portugal, a questão não assume unicamente a forma que lhe atribui Buffon, podendo nós referir autores que lhe são mais próximos e outros que, sem descurar a perspectiva da observação descritiva e comparativa, a prolongam numa consideração teológica. No primeiro caso estão os *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772) e, até certo ponto, Felix de Avelar Brotero, no segundo, José Mayne e o próprio Domingos Vandelli, como veremos.

Começaremos, pois, por analisar os *Estatutos da Universidade de Coimbra*, o texto em que, como já dissemos, a História Natural assume, pela primeira vez entre nós, uma importância institucional e sistemática, no quadro do curso de Filosofia [2].

É interessante verificar que a natureza nos é aí referenciada à luz da metáfora do «livro», como «o grande livro da mesma Natureza». Mas o significado religioso de que essa metáfora se revestira ao longo da tradição é apagado e está ausente. Do ponto de vista epistemológico e metodológico, os *Estatutos* estão bastante próximos de Buffon:

«E como as especulações tranquilas do gabinete e os conhecimentos adquiridos pelos livros não podem formar um naturalista completo; terá o lente grande cuidado e atenção em formar os seus discípulos no gosto e arte de observar, para

[1] Citado por Michelle Duchet, *Antopologie et Histoire...*, p. 185.
[2] *Estatutos da Universidade de Coimbra (1772)*, Liv. III, Tit. II, cap. II, p. 229.

se fazerem verdadeiramente hábeis na história do mundo sensível, pelo grande Livro da mesma Natureza.» [1]

O texto assume uma certa moderação e equilíbrio, entre uma perspectiva teórica e prática, mas o que é certo é que o «livro da Natureza» é aqui a dimensão prática que complementa um estudo teórico, num domínio estritamente científico.

Não podemos esquecer, também, que a preocupação de Pombal e dos relatores dos *Estatutos* era a de instaurar uma disciplina que, para todos os efeitos, se assumia como nova, razão por que importava delimitar, com a máxima precisão e clareza, os seus princípios epistemológicos e metodológicos, o que excluiria à partida considerações de ordem diferente da estritamente científica. Assim, escrevem os redactores dos *Estatutos*, a respeito da conduta teórica do professor de História Natural:

«E terá entendido que o objecto mais importante desta ciência consiste não somente na colecção dos factos que se têm observado na Natureza mas também na combinação de todos eles. Procurando generalizá-los e ligá-los reciprocamente por um encadeamento de analogias, até chegar àquele grau superior de conhecimento que se requer para explicar os factos particulares pelos gerais e para comparar a Natureza consigo mesma, nas suas grandes operações.» [2]

Observar e coligir os factos, reuni-los em sistema, em ordem a obter um grau superior de conhecimento que, como tal, não se esgota na pura empiria, mas que também não supera a estrita dimensão da natureza, fisicamente considerada, na sua estrutura e composição observável. O objecto da história natural, tal como o constituem os *Estatutos*, começa e termina na própria natureza.

Para os seus autores, «o estudo filosófico» deve limitar-se àquelas verdades decisivamente comprovadas por via de facto.

Pode no entanto contrapor-se que os *Estatutos* obrigavam os estudantes de Teologia à frequência integral do curso de Filosofia, nela incluindo, obviamente, disciplinas como a História Natural, a Física e a Química. No entanto, tal obrigação referia-se, sobretudo, às necessidades da exegese bíblica, no tocante às referências da Escritura à natureza física e não à leitura da natureza *modo simbolicum*.

Mas se assim acontecia com a letra dos *Estatutos*, o mesmo não se pode dizer do lente que ficou incumbido de leccionar a disciplina de História Natural na Universidade reformada: o italiano Domingos Vandelli, anteriormente professor universitário em Pádua, doutorado em Filosofia e Medicina e já antes incumbido, por D. José, de estabelecer um jardim botânico no Palácio Real da Ajuda [3].

[1] *Ibidem*, p. 224.
[2] *Ibidem*, p. 241.
[3] Veja-se Rómulo da Carvalho, *A História Natural em Portugal no Século XVIII*, Lisboa, 1987, pp. 47 e segs.

De facto, em manuscrito conservado na biblioteca da Academia das Ciências, para o qual Rómulo de Carvalho chamou já a atenção ([1]), intitulado *Memória sobre a Utilidade dos Museus de História Natural*, entrega-se ao elogio rasgado desta disciplina, considerada pelo italiano como um dos símbolos da superioridade do seu século, assim como condição indispensável ao «progresso» das nações.

Aí se insurge contra aqueles que, «[...] certamente instruídos em outros conhecimentos que não os da natureza, costumam pôr em ridículo tudo o que ignoram e principalmente a história natural» ([2]). Contra esses, Vandelli argumenta com a dignidade e profundidade dos tratados científicos de Aristóteles, com o prestígio contemporâneo da obra do conde Buffon e, finalmente, entrando já num plano não meramente científico, com a atenção prestada à natureza nos textos da Escritura, nomeadamente pelos autores do Livro dos Salmos, «[...] aos quais tantos livros dos antigos naturalistas foram dedicados» ([3]).

Para Vandelli, um museu de história natural afirma-se sem reticências como «[...] um livro aberto no qual o observador se instrui e facilmente a memória vem pelos olhos e se conserva a atenção pelo prazer da vista. A admiração que faz nascer tantas produções naturais, não pode deixar de nos conduzir a admirar, adorar e temer Aquele do qual estas têm a sua existência» ([4]).

Texto para nós paradigmático, este de Domingos Vandelli, pois aí se defende que o objectivo do conhecimento da natureza não se queda pelo simples plano da «instrução», devendo ser completado por um outro, cujo sentido é o de uma elevação, onde se perscruta a preocupação fundamental de «edificar».

Mas Vandelli aprofunda mais a questão, chegando a inscrevê-la no âmbito da apologética: «Com um museu onde a natureza, por assim dizer, está reduzida a um ponto, se combate o pirronista e o mais incrédulo e, admirando tantas e diferentes coisas que de Acaso não poderiam ser feitas, é convencido da Omnipotência do Criador.» ([5])

Daqui conclui-se, segundo Vandelli, pela profunda união entre ciência e religião: «Nenhum que se aplicou a estudos e observou as obras da natureza foi conhecido ateu ou infiel, *porque a ciência natural está unida com a religião*. Todas as propriedades, pois, e usos das coisas, que por meio da observação e experiência descobrimos, dá a ideia a mais sublime, a mais magnífica do Criador, infinitamente sábio e omnipotente.» ([6])

([1]) *Ibidem.*

([2]) Domingos Vandelli, *Memória sobre a Utilidade dos Museus de História Natural*, Manuscrito 143, série vermelho, Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa, fol. 9.

([3]) *Ibidem*, fol. 9.

([4]) *Ibidem*, fol. 11.

([5]) *Ibidem.*

([6]) *Ibidem.*

A parte final destas suas palavras poderia fazer-nos crer que Vandelli aponta para a inutilidade da revelação e da religião revelada. Não nos parece assim, pois, em nota ao seu texto, remete para maiores desenvolvimentos, sobre este tema preciso, para os tratados de W. Derham e de Nieuwentyt, obras fundamentais da apologética antideísta.

Vandelli considera, pois, os progressos da história natural não apenas sob a perspectiva de uma acumulação de conhecimentos científicos mas também como uma forma de edificar o homem pelo estreitamento dos laços que o unem ao Criador. Diz, então, que Deus não criou as suas obras para que permanecessem desconhecidas mas tudo determinou na natureza para a felicidade do homem e, ao dotá-lo de razão, incumbiu-o, por isso, da obrigação de conhecê-las, glorificando-o pelo «dom» da criação: «Muitos são os animais que por simples instinto se nutrem das plantas sem as conhecer. Mas o homem, que foi criado para glorificar o Criador, se deve diferençar daqueles que, por falta de conhecimento da história natural, não chegaram àquela felicidade e riqueza que a pródiga natureza nos seus próprios países lhes ministrou.» (1)

Estaria Vandelli a fazer tais considerações apenas por estratégia ou prudência a fim de, oportunisticamente, obter com maior facilidade os favores institucionais para a criação de museus de história natural? Pensamos que não. Estamos, sim, em presença de uma convicção e de uma manifestação de pertença a quadros culturais profundamente enraizados em Portugal, em Itália e no resto da Europa setecentista, quadros em que a religião se converte em importante catalisador do conhecimento científico e em que a natureza assume uma dignidade que extravasa em muito os limites do puramente físico e material.

Caso algo diferente de Vandelli é o nosso naturalista Felix de Avelar Brotero no seu prestigiado *Compêndio de Botânica*. Nele, como em Buffon, a preocupação científica é claramente assumida como dominante. Todavia, não se apresenta como exclusiva.

Justamente empenhado em superar a consideração meramente utilitarista e taxionómica da botânica, no âmbito da farmácia e da medicina, chama Brotero a atenção para a necessidade de cultivar uma «botânica fundamental», sem a qual seriam inexistentes as condições para o progresso daquela disciplina: «A botânica», escreve, «não é uma simples nomenclatura ou agregado de frases e nomes, mas uma ciência fundada na experiência, cujo objecto é o de examinar todas as partes dos vegetais, de combinar todas as suas afinades, de julgar todas as suas diversas relações de semelhança e dissemelhança e decidir, enfim, da sua natureza.» (2)

(1) *Ibidem*, fol. 17.
(2) Felix Avelar Brotero, *Compêndio de Botânica*, Paris, 1788, Discurso Preliminar.

Nesse enquadramento destaca, como precursores assinaláveis, para além de Lineu e de Buffon, o nome e a obra do grande naturalista e teólogo britânico John Ray, de quem já aqui sucintamente falámos.

A obra de Ray é, segundo Brotero, «[...] a mais extensa história do reino vegetal que já se tinha visto. Ray foi o primeiro, depois de Plínio, que se esforçou para que a botânica fosse estudada como uma parte da história natural» ([1]). No seu conjunto, a obra de Brotero é fiel àquele propósito metodológico acima enunciado, as suas energias intelectuais são globalmente apontadas para o propósito de constituição de uma ciência de observação, que superasse os limites estreitos do utilitarismo e do imediatismo, tidos justamente como obstáculo ao desenvolvimento do conhecimento científico.

No entanto, tal como sublimemente fizera John Ray, aponta, de forma clara e explícita, para a dimensão edificante que deverá assistir ao conhecimento da natureza, neste caso, do reino vegetal, dimensão essa que passa, neste século XVIII, pela afirmação de um significado religioso do universo. O estudo e a observação da natureza apresenta, como complemento importante, um movimento de elevação espiritual, que *religa* o homem a Deus, através das criaturas. Assim é que, diz Brotero, nas maravilhas do reino vegetal depara-se ao homem de ciência um acervo de «[...] objectos de grande meditação que engrandecem o espírito e o *elevam* até à firme persuasão de um Deus, autor do Universo» ([2]).

Deve notar-se que Brotero limita, por ausência de outras referências ou maior desenvolvimento do tema, o significado religioso do Universo à persuasão clara da existência de Deus, não considerando o problema das relações entre esse Absoluto e a sua obra e nem sequer «especula» sobre o tema da «ordem natural».

De facto, esses eram problemas de ordem essencialmente metafísica, cujo desenvolvimento era já considerado como exterior, à luz dos propósitos iniciais da sua obra. O espaço da metafísica surge claramente limitado, como em Buffon, a considerações gerais, como a que acabamos de citar.

Exemplo bem significativo do que vimos dizendo é o capítulo em que se analisa a existência de seres monstruosos, «as monstruosidades da natureza», tema de profundíssimas repercussões no âmbito das discussões filosóficas e metafísicas da época, por isso punham em causa o próprio conceito de ordem natural ([3]).

([1]) *Ibidem*, p. XXXVL.

([2]) *Ibidem*, p. V.

([3]) O tema dos monstros teve sempre bastante interesse no estabelecimento das relações entre os conceitos de ordem natural e de providência divina. Temos disso um bom exemplo na obra do médico Bernardo Pereira, escrita no final da segunda década do século XVIII, intitulada *Discurso Apologético em Defesa dos Prodigios da Natureza...*, onde declara que «[...] *a natureza nada faz frustraneamente, mas antes seus princípios são dotados de bondade e perfeição*» (p. 7). Nestes termos, a razão das monstruosidades e prodígios fica reservada para a

De facto, «os monstros» constituíam, nesta época, uma espécie de «ruído de fundo da Natureza», tanto mais perturbante quanto mais progrediam os conhecimentos da história natural, chocando frontalmente com os temas da ordem e da harmonia do Universo.

No entanto, Brotero não se sente estimulado a entrar no plano da discussão metafísica, permanecendo fiel aos limites epistemológicos e metodológicos que se impusera, quedando-se no plano descritivo: «Assim, como entre os animais nascem alguns com estruturas diferentes, em parte, da ordinária da sua espécie e que, por isso, lhes dão o nome de monstros, do mesmo modo, entre os vegetais se encontram muitas vezes indivíduos os quais, ainda que conservem parte da estrutura e hábito externo da sua espécie, se desviam, contudo, dela, em parte, principalmente na flor; e em razão disto os botânicos lhes dão igualmente o nome de monstros (*monstra, seu plantae monstruosae*)» [1], passando à análise das causas exclusivamente

Ciência Divina, que é «[...] a razão mais forçosa a que devemos recorrer» (p. 20), ilustrando esta atitude com a posição de Santo Agostinho: «Assim o fazia a subtilíssima Águia Africana, que reconhecendo quão limitada é a raciocinação dos mortais e que com as admiráveis obras do Criador se convence, disse que se houvesse incrédulos que de tudo lhe pedissem a razão ele confessaria que a não podia dar e só diria que a mais firme e inefalível era que Deus Nosso Senhor não fazia cousa alguma sem razão [...]» (p. 20). Caso não menos interessante, embora de enquadramento filosófico diferente, é o de Martinho de Mendonça de Pina e Proença, quando, em prefácio à obra de Rodrigues de Abreu, escreve, em defesa do sistema de Cudworth: «A lentidão ou vagar operoso com que, ordinariamente, se produzem as coisas naturais, parece persuadir não saem, a nosso modo de explicar, das mãos do Criador Omnipotente, mas que este usa de instrumentos activos limitados e imperfeitos, que necessitam não somente de várias preparações prévias ou disposições, mas também de muita dilação e tempo para acabarem as suas obras; *os monstros que nascem para perecerem por falta da simetria necessária para a sua conservação, mostram os fez imediatamente alguma causa segunda imperfeita, que encontrou com impedimento que não pôde vencer, para os formar perfeitos; o grande número de embriões que não chegam a ser animais adultos; de frutos que não crescem nem maduram; de sementes que não vêm nunca a ser plantas, pelos impedimentos que encontram, persuadem que a causa imediata destes corpos e da sua formação não é o Supremo Árbitro de todas as contingências, que antevê todos os sucessos, mas sim uma causa segunda activa mais imperfeita, que não pode vencer as dificuldades que encontra nem sabe prever o que está para vir.*» Martinho de Mendonça de Pina e Proença, Prefácio à *Historiologia Médica*, de José Rodrigues de Abreu (Prefácio não paginado). Martinho de Mendonça recorre aqui ao conceito de um mediador plástico proposto por R. Cudworth («*plastic natures*» ou «*formative natures*»), como força intermediária na produção do movimento e da vida, distanciando-se do mecanicismo, como da teoria da preexistência dos germes, defendida não só por Malebranche mas também por Leibniz e Boyle. Sobre a posição destes últimos, veja-se Roger Mercier, *La Réhabilitation de la Nature Humaine*, pp. 397-399. Para uma visão aprofundada do problema dos monstros e a sua relação com os conceitos de ordem natural e providência divina, desde Aristóteles ao Renascimento, veja-se a obra de Jean Céard, *La Nature et les Prodiges, l'Insolite au XVI siècle en France*, Genève, 1977.

Finalmente, a respeito das teses de R. Cudworth, veja-se Émile Léonard, *Histoire Général du Protestantisme*, Paris, 1964, pp. 33-34.

[1] F. A. Brotero, *Compêndio de Botânica*, Paris, 1788 p. 208.

naturais que poderiam explicar uma tal diferença. O seu discurso obedece, sem hesitações, ao ideal epistemológico de uma ciência dos factos. Em função do significado específico do tema dos «monstros», estamos, pois, perante um expressivo exemplo da crescente autonomia do discurso científico, a qual, no entanto, não configura ainda uma ruptura.

Por último, parece-nos importante referir o caso do franciscano padre José Mayne, que nos apresenta uma perspectiva um pouco diversa da de Brotero, na medida em que acentua a «aplicação teológica» da história natural, sem que tal se traduzisse obrigatoriamente num enfraquecimento da pesquisa objectiva. Confessor de D. Pedro III e deputado da Mesa Censória, Mayne era um entusiasta da história natural, tendo-se batido, durante parte da sua vida, pela constituição de um museu e de uma aula onde a matéria pudesse ser leccionada.

Esta última veio efectivamente a ser criada, já no ano de 1791, o mesmo ano da sua morte. Como no interior da sua Ordem não achasse condições ideais para o funcionamento da referida disciplina com carácter de continuidade, propôs que a Academia das Ciências por ela se responsabilizasse, o que foi aceite por esta instituição, juntamente com a recolha do espólio de história natural que, durante décadas da sua vida, se preocupara em ir organizando.

Não restaram informações precisas sobre o conteúdo das aulas mas tão-só da sua orientação geral, que apontava, de forma vincada, para uma história natural teológica, e também do nome do respectivo lente, o padre José da Costa Azevedo, futuro sócio da Academia das Ciências.

O espírito global do curso fora, com efeito, determinado por Mayne em documento escrito que se conserva na Biblioteca da Academia das Ciências, onde a dado passo se pode ler:

«Instituo o fundo de uma escola pública em que se ensine a História Natural *com a sua aplicação teológica*, pela forma seguinte. Consistirá em uma cadeira com professor e seu substituto, o qual ensinará a História Natural dos três reinos da Natureza, demonstrando, nas ocasiões próprias, pela ordem admirável dos três entes naturais, a existência de Deus, sua Providência, Omnisciência e mais atributos.

«Na aula se darão três lições cada semana e serão públicas, não só para os religiosos da minha ordem, mas também para os de outra qualquer e seculares.» ([1])

A aula do padre Mayne viria a funcionar, com este espírito, no Convento de Jesus, em Lisboa, a partir de Dezembro de 1792. Pena é que não nos tenha chegado às mãos o conteúdo desenvolvido e preciso dessas lições. De qualquer forma, não podem restar grandes dúvidas quanto ao facto de este curso se integrar na corrente mais vasta, cujo espaço e incidência, na segunda metade do nosso século XVIII, temos vindo a delimitar.

([1]) José Mayne, Ms. 191, série azul, da Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa.

Capítulo Quatro

A polémica em torno das causas do terramoto de 1755

Pedro Calafate

Um dos temas relevantes, a propósito do conceito de natureza, como princípio de ordem e de inteligibilidade, no contexto das discussões setecentistas que em seu redor se teceram é o do *acaso,* naquilo em que ele claramente diverge da ideia de uma «criação advertida», tal como a referia, como vimos, Verney, e, consequentemente, dos temas da *ordem e harmonia,* que tradicionalmente constituíam o núcleo essencial do conceito de natureza.

A tendência que veremos sobressair, entre os nossos teóricos, neste domínio, aponta para um quadro de referência, no qual se concebe que a natureza não comete erros e em que os *defectus naturae* não deixam, por isso, de se inscrever no plano da Providência (1). A ordem e a harmonia da natureza criada não dá lugar a sobressaltos nem a colisões entre as partes que a interligam. Bem entendido, a um determinado nível, relativo às possibilidades humanas de compreensão, um acontecimento específico pode apresentar-se, *para nós,* como inexplicável, à luz de uma visão harmónica da natureza e, logo, como resultado de uma *desordem.* A tendência imediata poderá ser, então, a de o atribuirmos ao acaso ou à fortuna.

No século XVIII, a concepção dominante acerca do acaso é, claramente, a que emanava das grandes linhas da metafísica cristã medieval (2): não existe um acaso absoluto mas apenas relativo às possibilidades da compreensão humana, por isso que, a um nível mais elevado, todos os acontecimentos adquirem a sua plenitude de sentido. Compreende-se, assim, a definição que nos dá Abbadie, numa das obras da época de ouro da apologética europeia do século XVIII: o acaso mais não é do que «a nossa ignorância» (3).

(1) E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale,* p. 351.

(2) Veja-se P. Michaud-Quantin, «Notes sur le Hazard et la Chance», in *La Filosofia della Natura nel Medioevo,* Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, Milão, 1966, pp. 156-163.

(3) Jacques Abbadie, *Traité de la Vérité de la Religion Chrétienne,* A la Haye, 1771, p. 28.

A pertinência do tema era sem dúvida elevada neste século XVIII, pois que poderia ser utilizado contra o causalismo universal, tal como o vimos expresso nos autores que já abordámos e, logo, contra a ideia de um Deus criador e conservador da natureza.

Retomando argumentos do atomismo da Antiguidade, o acaso poderia bem substituir a necessidade do espírito em recorrer à acção da divindade, tornando-se ele próprio em categoria de explicação da ordem universal. Não foi impunemente que as repercussões do atomismo antigo na cultura e na filosofia em Portugal se afiguraram praticamente nulas, pelo menos até ao período que estamos a abordar. Na realidade, as primeiras obras que tratam, de forma mais clara e sistemática, o problema do atomismo, entre nós, foram as de Isaac Cardoso [1] e de António Cordeiro [2]. O atomismo de que nos fala Cardoso é o atomismo moderno; já o texto de Cordeiro constitui uma exposição didáctica sobre o assunto, a propósito do qual se afasta do atomismo da Antiguidade, aderindo a algumas das consequências do atomismo gassendista.

A admissão de um acaso absoluto mais não seria do que a negação da providência e da intencionalidade divinas, afirmando, bem pelo contrário, um mundo sem Deus. É pois nesses precisos termos que Teodoro de Almeida o rejeita liminarmente, ao dizer, pela boca da personagem que na sua *Recreação Filosófica* representa o ateísmo:

«E se eu vos disser que todas essas coisas que estão feitas não foram feitas por uma causa inteligente, mas por um acaso fortuito das partículas da matéria, que sucedeu arrumarem-se desse modo; que direis vós então?» [3]

Teodoro responde regressando ao argumento da contingência: a matéria não existe necessariamente, nem se move por sua própria necessidade, como tão-pouco é por necessidade que esse movimento adquire as suas determinações particulares, sem as quais a natureza não seria o que é.

Não sendo fruto de uma necessidade, o universo apenas pode ser explicado recorrendo à acção libérrima de Deus ou ao Acaso. Todavia, diz Teodoro de Almeida, não é verosímil ou sequer admissível que a constância e a uniformidade dos movimentos naturais, assim como a sua enorme complexidade, possam ser atribuídas a outro qualquer factor que não a uma causa inteligente. De facto, como explicar a existência de tal ordem e harmonia sem uma finalidade e uma intencionalidade?

[1] Sobre o problema do atomismo em Portugal, nomeadamente na obra de Isaac Cardoso, veja-se o nosso artigo «Atomismo em Portugal», *in Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. I, cols. 505-507, bem como o respectivo capítulo no segundo volume desta obra.

[2] Sobre António Cordeiro, veja-se o capítulo «O Curso Conimbricense», no segundo volume desta obra.

[3] Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, tarde XVI, p. 60.

Ordem e finalidade são, assim, dois aspectos de uma mesma realidade que o recurso ao acaso tornaria incompreensível e repugnante à razão.

O acaso, como categoria explicativa, sendo, como é, uma força cega, um princípio essencialmente irracional e negador do sentido, encontra-se, pois, nos antípodas do finalismo e do causalismo universal, tal como o entende o oratoriano. Por isso, dirá a personagem Teodósio:

«Causa bruta, tonta ou cega não pode fazer obras tão perfeitas, tão admiráveis e tão várias, mas todas sempre debaixo de uns tantos preceitos que ao mesmo tempo as fazem *diversíssimas e uniformes.*» ([1]) Dizer que é o acaso a causa dessa admirável ordem e uniformidade, extensível a um universo tão vário é, prossegue «um disparate máximo, porque no acaso nunca houve nem pode haver uniformidade; e uniformidade em todos os séculos e em todos os lugares, é impossível que seja do acaso» ([2]).

De facto, voltando-se para o domínio da história natural, aponta, com especial relevância, o exemplo das abelhas, que em toda a parte e desde sempre agem do mesmo modo; o exemplo das aves e da constituição dos seus ninhos, «e isto quer seja em Portugal, quer em França, quer na Polónia ou em qualquer outra parte. Quem lhes forneceu a planta se não uma causa inteligente e de sabedoria e paciência infinitas [...] *causa presente a todos os tempos e a todos os lugares* para saber o que se faz sempre e em toda a parte?» ([3]).

Mantém-se, no entanto, o problema de explicar as (aparentes) desordens que nos é dado, aqui e ali, observar na natureza, a própria existência de seres monstruosos e deformados no seio de cada espécie natural.

Como dissemos, uma tal desordem só pode delinear-se em relação a uma «ordem limitada», limite esse que conhece a mesma extensão das capacidades racionais do homem. O sentido que tais acontecimentos parecem não possuir, ao nível dessa ordem limitada, que é, afinal, a das causas segundas, é-lhe atribuído numa ordem superior, em relação à Causa Primeira.

O acaso deverá ser interpretado num quadro em que se conceba que nenhum fim humano determina um tal encontro, sem que, no entanto, possa dizer-se que ele escapa à Providência. Sob o ponto de vista divino, não há acaso!

Em última análise, as catástrofes naturais, que pareceriam obstruir a ideia de uma ordem e harmonia universais, são interpretadas, desta feita por Frei Manuel do Cenáculo, como reflexos da miséria moral do homem, quando questiona: «Se voltarmos à natureza física, não tem ela acontecimentos que nos horrorizam?» ([4])

([1]) *Ibidem*, p. 50.
([2]) *Ibidem*, vol. X, tarde XIX, p. 338.
([3]) *Ibidem*, pp. 338-339.
([4]) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre as Virtudes da Ordem Natural...*, 1785, p. 33.

Assim também a natureza humana, quando erra: «Os céus, por isso, revezam suas graças e esquivanças, *conformando-se ao homem insubsistente.*» ([1])

Era esta outra dimensão da referência «especular»: a natureza é também um espelho da conduta humana, uma «aliada da justiça divina», num quadro que traduz uma profunda comunicação entre Deus, a Natureza e o Homem.

Uma tal concepção remontava à própria fonte da cultura cristã, na medida em que a Bíblia admite essa «comunicação» da impureza do homem ao espaço físico que o circunda, como uma espécie de fluido que passa das pessoas às coisas ([2]), em que a ideia de «mundo exterior» não possui a mesma radicalidade que lhe conferirá o cartesianismo. O tema será amplamente abordado, no período medieval, por Paulo Osório na *História Contra os Pagãos* ([3]). Ora, vamos vê-lo, esta leitura da natureza foi dinamizada pela eclosão do terramoto de Novembro de 1755 e pela consequente plêiade de interpretações que em seu redor se teceram.

Estávamos, de facto, perante um acontecimento trágico, uma catástrofe que destoava do «curso normal» da natureza, um dos tais «acontecimentos que horrorizam», para utilizar a linguagem de Frei Manuel do Cenáculo, mas em cuja interpretação se misturam interesses ideológicos com quadros metafísicos, resultando em polémicas que dificultam a fixação dos argumentos.

Um dos exemplos do que vimos dizendo é o de Cavaleiro de Oliveira, um dos mais conhecidos «estrangeirados» ([4]) do nosso século XVIII.

Com efeito, na sua argumentação acerca do terramoto cruzam-se aquelas duas vertentes: por um lado, o interesse em vituperar as formas de espiritualidade religiosa e as práticas do culto vigentes em Portugal, a que se juntava a sua crítica à

([1]) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre a Religião Revelada...*, 1785, p. 82.

([2]) De facto, a Bíblia fornece numerosas referências a respeito da relação entre a terra e o excepcional destino do povo de Israel. O abandono da terra tem, neste caso, um significado não meramente físico, pois que é signo de orfandade. A terra forma com os seus habitantes uma realidade viva. Assim, ela é directamente atingida pela malícia dos homens, revoltando-se contra eles (Job, 20, 27) do mesmo modo que recusa o seu fruto ao assassino de Abel (Gen., 4, 10-12.). Estreitamente ligada à vida dos seus habitantes, a terra participa activamente do destino destes. Tal era a herança de concepções arcaicas do espaço, encarado sob um prisma marcadamente qualitativo.

([3]) Este é, de facto, um dos argumentos fundamentais da filosofia da história de Paulo Osório, na *História contra os Pagãos,* autor já estudado no primeiro volume desta obra: «Neminem iam esse hominum arbitror, quem latere possit, quia hominem in hoc mundo Deus fecetir, unde etiam peccante homine mundus argitur ac propter nostram intemperantiam conprimendam terra haec, in qua uiuimus, defectu ceterorum animalium et sterilitate sourum fructuum castigatur.» *Historiarum Adversum Paganos,* II, I, 1-2.

([4]) Utilizamos aqui o termo «estrangeirado» com as reservas críticas que lhe aponta Jorge Borges de Macedo em *Estrangeirados um Conceito a Rever,* Lisboa, s/d.

acção do Tribunal do Santo Ofício; por outro lado, uma filosofia da natureza que radicava fundo na tradição bíblica, nomeadamente no Livro dos Salmos.

Assim, a propósito da análise de um texto de António Pereira de Figueiredo, preocupa-se em afastar todas as possíveis explicações que pudessem atribuir ao acaso a causa do terramoto:

«Que s'il vous plait d'attribuer tout cela au hazard, vous me permettrez, j'espere, d'en porter un tout autre jugement, et d'y reconnaître la direction particulière de l'Être Suprême, qui est le Maître, et l'Arbitre du hazard, aussi que de tous les êtres que nous connaissons et qui nous ne connaissons pas.» (1)

Negada nestes termos a irracionalidade daquele acontecimento, desloca-o para o plano da intencionalidade divina, nos exactos termos da tradição bíblica. Assim, no seu *Discours Pathétique au sujet des calamités présentes, arrivées en Portugal* (1755), atribui as calamidades naturais à «voz de Deus» (2) e, tal como vimos em Frei Manuel do Cenáculo, afirma, sem reticências, a conformidade da natureza às condutas humanas:

«Nous croyons, et c'est une chose très certaine, qu'il a tellement fondé la Terre sur des bases qu'elle ne sera jamais totalement renversée. Nous savons avec la même certitude qu'il a mis des bornes aux eaux qu'elles ne sauraient forcer et qu'elles ne retourneront plus à couvrir la Terre. Mais ces véritées aussi importantes que solides, ne peuvent, ni ne doivent tranquiliser que les hommes droits de coeur, que ceux qui sont justes devant Dieu [...].» (3) Quanto aos outros, escreve mais adiante: «La malice et l'iniquité de ceux qui habitent la Terre, est cause que le Dieu-Fort apesantit sa main sur eux. Alors il jette sa vue sur ces impies et ils en tremblent: il touche les montagnes et elles fument: les plus hauts rochers se fondent comme de la cire par la présence de l'Eternel.» (4)

Como se vê, a noção de «espaço exterior» possui um sentido diverso do que advinha da revolução científica do século XVII, apontando, antes, para uma comunhão profunda entre o Eu e o Mundo. O princípio era o mesmo de Cenáculo, embora o conteúdo que Cavaleiro de Oliveira dava à noção de «ímpio» fosse bem diversa da do bispo, pois se referia, essencialmente, no texto acabado de citar, ao que considerava como formas de superstição popular e à acção da Inquisição.

Exemplo da atitude conivente com os interesses ideológicos do pombalismo é, por sua vez, o texto de Frei Manuel da Epifania, *Novas e curiosas reflexões sobre os*

(1) Cavaleiro de Oliveira, «Examen et Censure d'un petit écrit composé en Latin et en Portugais par le Révérend Pére Antoine Pereyra...», in *Opúscula contra o Santo Ofício*, Coimbra, 1942, p. 28.
(2) Cavaleiro de Oliveira, *Discours Pathétique*..., p. 3.
(3) *Ibidem*, p. 4.
(4) *Ibidem*, pp. 4-5.

terramotos e uma oração trágica de Lisboa (1756), onde, sem negar explicitamente a concepção «instrumental» da natureza, omite-a, em favor de um plano de argumentação que se desenvolve, exclusivamente, no âmbito dos conhecimentos científicos da época. A sua intenção é, como nos diz, a de determinar as causas naturais do terramoto, de acordo com as conquistas filosóficas dos modernos [1].

O seu interesse imediato, como o do próprio Pombal, era o de combater o fanatismo que, normalmente, se manifestava em situações do género, entendendo que o terror não deverá roubar espaço à reflexão e à obrigação do investigador da natureza de esclarecer o público com os elementos que a observação e a investigação lhe proporcionam, não se entregando os homens, cegamente, à misericórdia ou cólera divinas.

A vastíssima bibliografia que se produziu, entre nós, a respeito das causas do terramoto constitui, como não será difícil de antever, um terreno privilegiado de expressão e afirmação de uma filosofia da natureza, não apenas no plano estrito da teorização de uma causalidade natural como no plano mais elevado das relações da natureza com o homem e com Deus, debatendo-se os espíritos perante problemas complexos, em que se procura conciliar um discurso científico e «filosófico» com um discurso metafísico, que afirma a conformidade da natureza às condutas morais dos homens, enquanto aliada da justiça divina.

Da perplexidade reinante nos dá notícia clara Pedro Norberto Padilha, no Prólogo aos seus *Efeitos raros e formidáveis dos quatro elementos* (1756): «Do terremoto que experimentámos no primeiro de Novembro, presenciei tão grandes disputas entre pessoas sábias sobre ser expresso castigo de Deus, ou natural efeito das causas segundas.» [2]

No entanto, na análise que fizemos da bibliografia que entre nós se produziu sobre o assunto, não encontrámos textos que negassem de forma clara e em termos doutrinários a concepção providencialista da natureza, mesmo entre os que se preocupam em circunscrever o seu discurso ao exame das causas físicas e naturais dos terramotos e à descrição fiel das suas consequências nefastas, como foi o caso de Joaquim José Moreira de Mendonça na sua *História Universal dos Terremotos* (1758), de Miguel Tibério Pedegache (que já encontrámos, neste volume, no capítulo dedicado à filosofia política), na *Nova e Fiel Relação do Terremoto,* ou do texto atrás citado de Frei Manuel da Epifania.

Parece-nos, pois, que o argumento *a silentio* é insuficiente para caracterizar um autor como partidário de uma explicação exclusivamente «naturalista» das causas

[1] Frei Manuel da Epifania, *Novas e Curiosas Reflexões sobre os Terramotos...*, p. 1.
[2] Pedro Norberto Padilha, *Efeitos Raros e Formidáveis dos Quatro Elementos,* Prólogo (não paginado).

do terramoto. A possibilidade e a legitimidade de explicar o fenómeno pelas causas «naturais» da sua produção não implica, necessariamente, a negação da explicação providencialista.

Não considerando, pois, as posições mais extremadas, defendidas por alguns autores, como Gabriel Malagrida [1] ou João António Bezerra e Lima [2], em que se critica o esforço de todos os que se preocuparam em examinar e dirimir o concurso das causas segundas na catástrofe, preferindo circunscrever os seus textos a um discurso ameaçador feito em função dos pecados dos homens, pareceu-nos ser de acentuar aquilo que poderíamos considerar como uma atitude de equilíbrio, expressa por Pedro Padilha e por Veríssimo António Moreira de Mendonça, este último na *Dissertação Philosophica sobre o Terremoto* (1755).

A posição de Padilha consiste na inversão dos dados do problema, inscrevendo os terramotos, mercê de uma mais profunda informação histórica, no curso «natural» das causas segundas e atribuindo à acção da Providência não a produção dos terramotos mas a sua suspensão ou impedimento. Sem que explicitamente o afirme, da sua posição se depreende que a ordem natural se não incompatibiliza com um resíduo caótico: «O certo é que para não haver no mundo natural repetição dos terremotos é necessário que milagrosamente nos livre o seu poder, suspendendo o curso das causas segundas destes sucessos», acrescentando mais adiante: «Os terremotos, ainda que Deus expressamente *algumas vezes* se sirva deles para nos castigar, nos ameaçam como qualquer outra calamidade a que estamos sujeitos e é certo que nenhuma é tão natural, tão próxima e tão formidável como esta que trazemos debaixo dos pés [...], mais

(1) Gabriel Malagrida, *Juízo da Verdadeira Causa do Terremoto*, «Sabe pois, Lisboa, que os únicos destruidores de tantas casas e palácios, os assoladores de tantos templos e conventos, homicidas de tantos seus habitadores, os incêndios devoradores de tantos tesouros, os que a trazem ainda tão inquieta e fora da sua natural firmeza, não são cometas, não são estrelas, não são vapores ou exalações, não são fenómenos, não são contingências ou causas naturais, mas são unicamente os nossos intoleráveis pecados» (p. 3). Referindo-se, de novo, à explicação do terramoto pelas causas naturais, escreve: «Parece-me que o mesmo demónio não podia excogitar doutrina mais conducente à nossa irreparável ruína do que ensinar esta naturalidade tão inatural, assinando serem pelos sintomas das causas segundas e naturais estes flagelos que experimentamos ficando nós com estes sistemas mais impedernidos nas injúrias e desprezo da primeira Causa.» Lisboa, 1756, p. 7.

(2) Bezerra e Lima, *Declamação Sagrada*...: «Quando imaginaste que seria a ruína castigo de tua vanglória?» P. 1. Juízo idêntico tece o padre António Pereira de Figueiredo, no seu *Comentário Latino e Portuguêz sobre o Terremoto e Incêndio de Lisboa*: «Devemos crer que, em um só dia, quis Deus castigar os costumes depravados de muitos séculos.» P. 1. E noutro passo deste mesmo texto: «Mas ainda se não dava por satisfeita a ira de Deus que, no mesmo dia, afligiu com outro novo e mais sensível golpe a cidade de Lisboa. Foi este um grandíssimo incêndio que de repente se ateou em vários sítios da cidade.» Lisboa, 1757, p. 20.

são para recear alguns sucessos naturais que os que excedem as forças da natureza.» (1)

Integrados num vasto conjunto de outros acontecimentos semelhantes, os terramotos situam-se tanto no plano geral da Criação como as mais amenas flores dos campos, pois, diz, «[...] tão proveitosos são os remédios amargos, como os mantimentos deliciosos» (2), entregando-se a uma análise da função das catástrofes naturais no plano mais vasto do equilíbrio geral das forças da natureza (3).

No entanto, como já vimos, não quer isto dizer que algumas vezes não possa a Providência servir-se deles para castigar os homens. Foi o que, de acordo com a sua particular interpretação, sucedeu no terramoto de Lisboa (4).

Nestes termos, o autor concilia as duas posições em campo: Deus não interveio para suspender o curso das causas segundas, *permitindo* que os seus efeitos se manifestassem, para castigo dos pecados da nossa opulenta e soberba capital. A acção de Deus constitui, neste caso, mais uma «omissão», plenamente justificada, do que uma intervenção particular.

Caso não menos interessante será o de Veríssimo António Moreira de Mendonça, na sua *Dissertação Philosophica.* Começando por afirmar-se profundo respeitador dos que investigavam as causas morais da catástrofe, diz, no entanto, não serem o seu carácter, talento e espírito proporcionados para «discursos parenéticos» mas antes para «discursos filosóficos» (5).

A sua intenção será, pois, a de «dar luzes físicas de um fenómeno o mais obscuro na sua causa», acrescentando: «nada me enamora mais do que o eficaz das razões, acomodadas à experiência» (6).

---

(1) Pedro Norberto Padilha, *Efeitos Raros e Formidáveis dos Quatro Elementos,* Prólogo (não paginado), Lisboa, 1756.

(2) *Ibidem,* p. 3.

(3) «Iguais obras do Altíssimo são os raios, os trovões, as tormentas e as chuvas que o Sol, a luz e as flores: tão proveitosos são os remédios amargos como os mantimentos deliciosos. Tão adorado e obedecido o devemos considerar nos furacões como nas serenidades; tudo nos publica sua glória e seu poder e, expressivamente, nos fala por tão diversos e formidáveis modos: nada há em que não ouçamos a Voz de Deus, que, pela sua imensa bondade, ou nos convida a amá-lo, ou nos obriga a temê-lo. Tal é a sua piedade que a fúria das mesmas tempestades, de que se serve para nos ameaçar, serve também de benefício, pois o ar e o mar com ela se purifica, evitando suas corrupções e matando os insectos de que a multiplicação seria perniciosa.» *Ibidem,* pp. 3-4.

(4) «Parece-me que este castigo estava ameaçado a Lisboa quando o Senhor disse àquela portentosa serva sua, a Madre Maria Joana, Freira do Convento do Santíssimo Sacramento do Louriçal, que estava muito ofendido de Portugal, principalmente de Lisboa.» *Ibidem,* p. 96.

(5) Veríssimo António Moreira de Mendonça, *Dissertação Filosófica,* p. 3.

(6) *Ibidem,* p. 30.

No entanto, a intenção inicialmente expressa não consegue sustentar-se, pois mistura, continuamente, o exame das causas físicas com um discurso teológico e dogmático, como no caso em que, ao analisar a contribuição do «fogo subterrâneo» para a eclosão dos terramotos, escreve, em explícita afirmação duma natureza entendida como «potência obediencial»:

«É sem dúvida que no centro da Terra há o fogo do inferno, que tantas vezes nos lembra a Sagrada Escritura. E ainda que este fogo seja destinado para o tormento das almas dos condenados e eterna satisfação das divinas ofensas, sempre é verdadeiro fogo e da mesma natureza que o elementar; bem que pela matéria sulfúrea e betuminosa seja mais denso e abrasador. Dizem os teólogos que assim como Deus, *por uma virtude a que chamam obediencial*, eleva a água baptismal à produção da Graça, para que naturalmente era ineficaz, assim pela mesma virtude obediencial eleva o fogo do interior da terra, ou do inferno, para que este possa igualmente, como os corpos, atormentar as almas. E se da água baptismal ninguém duvida ser verdadeira água, também se não deve negar ser o fogo do inferno verdadeiro fogo.» (1)

Este cruzamento entre argumentos científicos e dogmas do foro teológico é bem a expressão evidente da perplexidade e da dificuldade em que se sentiam os espíritos cultos, perante a necessidade de dar razão de tão grave tormenta.

Menos perplexo se sentirá o espírito de Francisco de Pina e Melo, que também quis intervir no assunto com um texto polémico, pois considera delirante a posição «dos que se chamam sábios, em dar às causas naturais os abalos da Terra, se só quem a fez com um aceno a pode mover com uma palavra. Chegou a tanto este delírio ou esta inflação de ciência» (2).

A investigação do concurso das causas naturais mais não constituía do que uma «impertinência» da ciência e da filosofia, para nos livrarem do justo e merecido «pavor dos sucessos estranhos» (3). Por isso, escreve:

«Acabai de vos persuadir que se não move a terra porque o mundo é vivente, como disseram alguns ateístas; não porque ande nadando sobre o mar, como disse Tales; não porque combatam as águas com os fogos subterrâneos, como disse Demócrito; não porque algumas das suas enormes pressões se precipitem no centro, como disse Anaxímenes; não porque estejam oprimidos os hálitos das suas interiores cavernas, como disse Aristóteles, *mas sim porque Deus a sacode e porque Deus a impele com uma força invisível, procedida de sua soberana indignação.*» (4)

(1) *Ibidem*, p. 7.
(2) Francisco de Pina e Mello, *Juízo Sobre o Terremoto...*, p. 2.
(3) *Ibidem*, p. 2.
(4) *Ibidem*, p. 4.

Nestes termos, diz ainda, a soberba da filosofia e da ciência é menos presunção do que castigo, identificando estes sucessos com a «Voz de Deus».

Cumpre, finalmente, destacar um texto que, pela sua data já tardia, como também pela atitude erudita e informada do seu autor, se pôde constituir em resposta às polémicas filosóficas que percorreram a Europa em torno de tão dramático acontecimento. Trata-se do poema do padre Teodoro de Almeida, intitulado *Lisboa Destruída,* onde se incluía uma *Dissertação sobre a Causa Natural do Famoso Terremoto de Lisboa no Ano de 1755.*

A sua intenção fora a de contrariar a tese de Voltaire, defendida contra a doutrina de Pope, pois considerava Voltaire que «a expressão "tudo está bem", tomada em sentido absoluto e sem esperança num futuro, não passa de um insulto às dores da vida» ([1]).

O problema era, sem dúvida, importante, pois não só punha em causa a doutrina do sábio inglês, na altura amplamente difundida e prestigiada entre a intelectualidade europeia, como deitava por terra o edifício da «teodiceia» e da «harmonia universal» defendido por Leibniz ([2]).

Assim, no Prólogo do seu poema, refere-se Teodoro de Almeida à oportunidade que o terramoto de 1755 ofereceu a «um ímpio tão famoso» de «combater a religião», porque, acrescenta, «entre os poucos escritos que, como disse, apareceram até agora deste assunto, um deles foi a fabulosa e sumamente curta descrição que Mr. Voltaire publicou, com intento de impugnar a Pope» ([3]). Já no corpo do poema, a publicação do texto de Voltaire é-nos referida nestes termos um tanto excessivos:

Eis que lá dos abismos do Cocito
Sai um ronco terrível e medonho
Que a minha alma aturdiu, e que nas veias
O meu sangue gelou
Não foi voz, mas foi seta, foi peloiro,

([1]) «L'auteur du *Poéme sur le désastre de Lisbonne,* ne combat point l'illustre Pope, qu'il a toujours admiré et aimé; il pense commne lui sur presque tous les points; mais, pénétré des malheurs des hommes, il s'élève contre les abus qu'on peut faire de cet ancien axiome *tout est bien.* Il adopte cette triste et plus ancienne vérité reconnue de tous les hommes, "qu'il y a du mal sur la terre"; il avoue que le mot *tout est bien,* pris dans un sens absolu et sans l'espérance d'un avenir, n'est qu'un insulte aux douleurs de notre vie.» Voltaire, *Poéme sur le désastre de Lisbonne,* Préface, ed. Bersot, p. 15.

([2]) «Si ce monde, tel qu'il est, est le meilleur des mondes possibles, on ne peut, donc, espérer un avenir plus heureux.» *Ibidem,* p. 13. Para um maior desenvolvimento das consequências filosóficas do terramoto de 1755 no pensamento europeu, veja-se o estudo de Viriato Soromenho Marques *Razão e Progresso na Filosofia de Kant* (dissertação de doutoramento policopiada), Lisboa, 1990, cap. 1, da Parte II, pp. 205-228.

([3]) Teodoro de Almeida, *Lisboa Destruída,* pp. V-VI.

Foi um raio, não sei que coisa foi;
Foi-me morte, mas não, que melhor fora
Porque então não sentia.
Era a voz dum poeta, que ensinava
Que o gram Deus no governo deste mundo
(Não acabes, não digas, língoa minha)
Sempre faz o pior. (1)

A referência de Teodoro a Voltaire não se quedava apenas pelo seu poema sobre o terramoto, sendo também extensível ao *Candide*, preocupando-se Teodoro em deixar claro que, ao atacar as teses de Voltaire, não estava com isso a defender as teses contrárias de Pope, «onde disfarçadamente se estabelece o deísmo» (2).

Contra Pope, mas também em divergência com Leibniz, Voltaire preferirá adoptar «esta triste e mais antiga verdade, reconhecida por todos os homens, *existe mal sobre a terra*» (3). Todavia, o discurso de Teodoro de Almeida situa-se fora de quaisquer desses sistemas, pois permanece fiel à tradição da concepção providencialista da natureza, tal como fora expressa pela filosofia medieval.

Por isso escreve:

«Não são implicatórias nem repugnantes as causas naturais com a sobrenatural e suprema causa que tão claramente se manifesta no governo do mundo que habitam os homens. Tanto a uma como às outras atende o Filósofo Cristão: a Causa Suprema lhe merece o maior respeito em todo o sentido; *as naturais, como dependentes e subordinadas, não excluem o seu exame e prudente averiguação, até onde chegam as forças do entendimento humano.*» (4)

Nestes termos, a sua obra a ambas atende. À acção da «causa suprema e sobrenatural» se refere na primeira parte, ou seja, no poema propriamente dito. Às causas dependentes ou subordinadas se referirá na «dissertação», que dá corpo à segunda parte, pelo que acrescenta:

«Assim, agora mostraremos os fenómenos ou operações da natureza, *instrumento que continuamente serve à execução da santíssima e adorável vontade do Ser Supremo nas obras da sua justíssima Providência.* Assim, se me não engano, ficará instruído e contente o filósofo e o cristão.» (5)

(1) *Ibidem*, versos 12-17.
(2) *Ibidem*, nota (c) da p. 9.
(3) Voltaire, *Poéme...*
(4) Teodoro de Almeida, *Dissertação sobre a causa natural do famoso terremoto de Lisboa no ano de 1755*, Proémio, pp. 228-229
(5) *Ibidem*, p. 229.

Filosofia e cristianismo, ciência e metafísica, em consonância com o que em pontos anteriores escrevemos, constituem, pois, uma unidade que, em absoluto, não pode ser destruída. Ora, se as considerações científicas a cuja explanação se entrega não são propriamente o nosso objectivo imediato, por nos fazerem entrar num plano descritivo, já a consideração e o exame que faz da acção da Primeira Causa, no eclodir do terramoto, é de modo a fazer sobressair um conceito de natureza que realça a sua estreita relação com Deus.

Em primeiro lugar haverá que sublinhar, mais uma vez, a referência a uma concepção «especular» da natureza, pondo em marcha processos de interpretação simbólica:

Como o Sol que nos vidros já quebrados
Se retrata de forma que luzindo
Espalhados na terra mil sóis vemos,
Quando um só no céu temos
Assim eu para a terra, quando olhava,
Para as fontes e prados e boninas,
Para os frutos e pomos, eu lá via
Atributos divinos. [1]

Num segundo momento, esta abertura do finito ao infinito, faz sobressair a dependência e a instrumentalidade da natureza. O terramoto de 1755 foi, para o oratoriano, o resultado de um castigo divino e, nesse sentido, pode considerar-se um mal de que resultaram muitos bens:

O poeta blasfemo só se firma
No tremor de Lisboa, onde descobre
Muitos males: ah cego! se ele visse
Esses bens que estou vendo! [2]
Vejo a Deus geralmente respeitado,
Seus preceitos já vejo obedecidos,
Os bons amam, já temem os perversos:
Tudo vai muito bem. [3]

---

(1) Teodoro de Almeida, *Lisboa Destruída*, p. VIII.
(2) *Ibidem*, p. XI.
(3) *Ibidem*, p. 27.

O transcausalidade finalista é, assim, plenamente afirmada, terminando com uma expressão idêntica à de Pope, identidade que, não obstante, se queda apenas pela aparência, pois o Deus de Teodoro de Almeida não está sujeito a qualquer ordem ou harmonia que tivesse previamente estabelecido, conservando, pelo contrário, de forma plena, o seu «Império» sobre o mundo. Nestes termos rejeitava-se tanto o acaso absoluto como as teorias que, aceitando a Sabedoria Divina, rejeitavam a sua Omnipotência. Por outro lado, a investigação das causas naturais ficava, como vimos, plenamente salvaguardada, embora sempre consideradas como causas dependentes ou, melhor, causas eficientes e instrumentais.

Capítulo Cinco

O milagre e a apologética

Pedro Calafate

O tema que acabamos de referir articula-se directamente com o problema do milagre, dependente de uma concepção da natureza como *potência obediencial,* nos termos exactos em que a vimos referida por Veríssimo António de Mendonça e pelo padre Teodoro de Almeida.

Como é sabido, o tema do milagre divino sofrerá um considerável desgaste com o advento do mecanicismo e do sensismo. Num universo geométrico, regido pelo princípio da inércia e pela lei da conservação do movimento, que desse princípio decorre, o espaço da intervenção providencial tende a reduzir-se, quando não a anular-se. Em certo sentido, aquele que advinha do panteísmo espinosista, o milagre representaria, por si só, a própria negação da existência de Deus, por contraditório com a ideia de uma necessidade geométrica, na relação entre Deus e as criaturas. Já para o deísmo, embora sem incorrer em contextos panteístas, o milagre mais não seria do que uma correcção da obra de Deus, um desafio inadmissível à ordem e à harmonia que Deus estabeleceu em todo o Universo. Nesses termos, o milagre seria o reconhecimento da imperfeição da obra de Deus, atentando, assim, contra a Sua Sabedoria.

Está neste último caso Voltaire, para quem Deus age apenas através das leis da natureza, por si estabelecidas, reconhecendo, assim, um mundo onde a necessidade impera, do qual se exclui a Providência e o pecado [1]

[1] «Pourquoi Dieu ferait-il un miracle? Pour venir à bout d'un certain dessein sur quelques êtres vivants? Il dirait donc: "Je n'ai pu parvenir par la fabrique de l'univers, par mes décrets divins, par mes lois éternelles, à remplir un certain dessein; je vais changer mes éternelles idées, mes lois immuables, pour tâcher d'exécuter ce que je n'ai pu faire par elles." Ce serait un aveu de sa faiblaisse, et non de sa puissance. Ce serait, ce semble, dans lui la plus inconcevable contradiction. Ainsi donc, oser supposer à Dieu des miracles, c'est réellement l'insulter (Si les hommes peuvent insulter Dieu); c'est lui dire: "Vous êtes un être faible et inconséquent." Il est donc absurde de croire des miracles, c'est déshonorer en quelque sorte la Divinité.» Voltaire, «Miracle», in *Dictionnaire Philosophique,* ed. Flammarion, Paris, s/d., p. 272.

O ambiente racionalista tenderá a sublinhar a regra em detrimento da excepção e a ordem universal em detrimento do facto singular. É assim que, para Espinosa, a essência do divino reside, precisamente, na sua universalidade, excluindo toda a vinculação ao individual. Logo, os milagres de que fala a Escritura são contrários a essa certeza filosófica, na medida em que procuram Deus no que é acidental e único, ao invés de o estabelecerem no que é universal e necessário. O milagre, com o seu carácter excepcional, é, então, antidivino por definição, pois representa uma infracção às leis universais, as mesmas que constituíam, para Espinosa, a verdadeira essência de Deus ([1]).

A posição de Espinosa é, talvez, a mais extrema de quantas na época moderna abordaram o problema e, assim, a crítica e prevenção contra o «espinosismo» converter-se-á numa das notas dominantes da filosofia em Portugal na segunda metade do século XVIII ([2]).

Todavia, a posição de Espinosa estava longe de ser uma posição isolada.

Antes dele já Montaigne ([3]) empreendera a dessacralização do milagre, atribuindo-o, como Espinosa, à superstição popular, a uma espécie de patologia social ([4]) que importava suprimir. A atitude de Montaigne encontrará continuidade na já célebre *Histoire des Oracles* (1686) de Fontenelle, como também na sua *Origine des Fables* (1724).

Fontenelle interpretará os milagres e os prodígios à luz do psicologismo vigente, caracterizando-os como manifestações de um regime arcaico de conhecimento, como uma espécie de pré-história da explicação científica, radicando num estádio de desenvolvimento psíquico caracterizado, essencialmente, por uma maior actividade fabulatória.

A explicação de Fontenelle pretendia abarcar todos os povos e todas as religiões, não diferenciando os mitos da Antiguidade e do Classicismo dos mitos dos índios da América, perspectiva arrojada, pois afrontava toda a tradição do

---

([1]) Espinosa aborda o problema do milagre no capítulo VI do seu *Tratado Teológico-Político*, onde escreve, nomeadamente: «Quare ex miraculo, sive opere, quod nostrum captum superam, nec Dei essentiam, nec existentiam, nec absolute aliquid de Deo, & natura intelligere possumus, sed contra, cum omnia a Deo determinata & sancita scimus esse, & operationes naturae ex Dei essentia consequi, naturae vero leges Dei aeterna decreta & volitiones esse, absolute concludendum nos eo melius Deum, Deique voluntatem cognoscere, quo melius res naturales cognoscimus, & clarlius intelligimus, quomodo a prima sua causa dependent, & quomodo secundum aeternas naturae leges operantur.» Bento Espinosa, in *Opera*, vol. II, Im Augtrag der Heidelbergen Akademie der Wissenschaften Herausgegeben von Carl Geghardt, Heidelberg, s/d., cap. VI, p. 85.

([2]) Veja-se, a propósito, o *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, de António Soares Barbosa, vol. II, pp. 11-12.

([3]) Montaigne, *Essais*, III, cap. XI.

([4]) Georges Gusdorf, *La Révolution Galiléenne*, p. 203.

humanismo renascentista. Assim sendo, o cristianismo tão-pouco escapará a esta inquisição racionalista, em que o milagre se integra numa espécie de «folclore religioso».

Em Inglaterra, a crítica virá tanto do lado do materialismo de Hobbes como do do empirismo filosófico, nomeadamente com David Hume (1). Desenvolve-se, assim, um espaço importante na cultura europeia, que determinará uma deslocação fundamental do ponto de aplicação da filosofia da natureza. Já não o singular, o excepcional ou o prodigioso, mas sim a ideia fundamental de lei natural. Nesse sentido, a descoberta de uma regularidade e de uma ordem imanente surge, só por si, como o maior de todos os prodígios. Como a este propósito escreveu Georges Gusdorf: «A fé não culminará mais na irrupção soberana da graça [...]. Ela articula-se, agora, com a ordem, a qual se torna um atributo privilegiado do próprio Deus.» (2)

(1) A posição de Hume é bem sintomática da atitude do empirismo perante o problema do milagre, considerando, tal como Espinosa, os milagres do Pentateuco como o produto de um escritor e historiador humano, proposto a um povo bárbaro e ignorante, escrito numa época em que ele era ainda mais bárbaro: «I desire anyone to lay his hand upon his heart, and after a serious consideration declare, whether he thinks that the falsehood of such a book, supported by such a testimony, would be more extraordinary and miraculous than all the miracles it relates.» David Hume, *An Enquiry Concerning Humain Understanding*, in *The English Philosophers from Bacon to Mill*, New-York, 1939, p. 667. De facto, a postura de Hume é consentânea não só com o seu empirismo, como também com o novo psicologismo imperante, ao reconhecer a existência, na natureza humana, de uma tendência irresistível para o prodígio e para o extraordinário: «We may observe in human nature a principle which, if strictly examined, will be found to diminish extremely the assurance, which we might have, from human testimony, in any kind of prodigy [...]. The passion of surprise and wonder, arising from miracles, beeing an agreable emotion, gives a sensible tendency towards the belief of those events, from which it is derived.» *Ibidem*, p. 658. Nesta conformidade, Hume enuncia a sua posição perante este problema, assente numa operação de «subtracção» entre a evidência da «experiência» e a probabilidade dos testemunhos: «Upon the whole, then, it appears, that no testimony for any kind of miracle has ever amounted to a probability, much less to a proof; and that, even supposing it amounted to a proof, it would be opposed by an other proof; derived from the very nature of the fact, which it would endeavor to establish. It is experience only, which gives authority to human testimony; and it is the same experience, which assures us of the laws of nature. When, therefore, these two kinds of experience are contrary, we have nothing to do but substract the one from the other, and embrace an opinion, either on one side or the other, with that assurance which arises from the remainder. But according to the principle here explained, this substraction, with regard to all popular religion, amounts to an entire annihilation; and therefore we may establish it as a maxim, that no human testimony can have such force as to prove a miracle, and make it a just foundation for any such system of religion.» *Ibidem*, pp. 664-665.

(2) «La foi ne culmine plus dans l'irruption souveraine de la grâce [...]: elle a partie liée avec l'ordre, qui devient un attribut privilégié de Dieu lui-même.» Georges Gusdorf: *La Révolution Galiléenne*, vol. II, p. 207.

Naturalmente, o catolicismo não permanecerá impermeável a toda esta vasta movimentação intelectual e crítica, preocupando-se, pelo seu lado, em defender a legitimidade do milagre divino, mas reforçando a preocupação pelo rígido estabelecimento das normas da sua determinação e comprovação.

De facto, o catolicismo não poderia negar a legitimidade do milagre sem provocar a erosão da metafísica em que assentava e da tradição de que era herdeiro, pois que desde a patrística se vinha atribuindo ao milagre uma função essencial, no âmbito da apologética, em termos que permitiriam reforçar a credibilidade da revelação, da divindade de Cristo e da verdade do cristianismo. Esta função será precisada por Santo Agostinho, nela reconhecendo igualmente uma eficácia específica na difusão da fé.

Para Santo Agostinho, o milagre terá por objectivo não tanto fornecer uma garantia directa da divindade do cristianismo ou uma prova da missão divina do Taumaturgo, mas mover os homens a acreditar ([1]). É certo que Deus realiza, pela sua providência ordinária, factos bastante mais surpreendentes que os prodígios singulares e insólitos, mas não é menos certo que a admiração humana se deixa surpreender menos pelo curso ordinário das coisas do que por aquilo que é raro e inusitado.

Então, a fim de despertar em nós a consciência da Sua presença no Universo, Deus produz os factos milagrosos, como símbolos de uma ordem sobrenatural, produzidos na natureza.

Veremos mais tarde a expressão de pensamento similar em S. Tomás de Aquino ([2]), para quem a fé que se afirma sem o recurso ao milagre é mais louvável que aquela que apenas se decide após uma confirmação através de acontecimentos prodigiosos.

Não obstante existe uma atenção e uma teorização do tema do milagre em S. Tomás, entendido como manifestação da ordem da graça sobrenatural e signo específico da revelação, superando, por isso, a ordem da natureza criada ([3]). Mas tal não significa que contradiga o conceito fundamental de ordem pois, como dissemos, é manifestação de uma ordem mais elevada ([4]).

Já quanto à posição dos modernos, deveremos salientar a atitude do padre Malebranche, bem significativa a este propósito, nomeadamente quando considera que «la puissance et la sagesse de Dieu paraissent davantage à l'égard de ceux qui pensent bien, dans les effets les plus communs, que dans ceux qui frappent et

([1]) Veja-se Miguel Augusto Rodrigues, «O Milagre e a Profecia como argumentos apologéticos da divindade de Cristo», in *Apologia*, de Álvaro Gomes, Lisboa, 1983, p. 165.

([2]) *Ibidem*, p. 164 e segs.

([3]) Tomás de Aquino, *Sum. Teol.* Ia. 110. 4.

([4]) *Ibidem*, la. 112. 2.

qui étonnent l'esprit à cause de leur nouveauté ([1]). Malebranche encarna bem aquela atitude que prefere secundarizar o prodigioso em função do que é regular, simples e ordenado. O Criador é para ele mais admirável quando cobre a Terra de flores e frutos do que quando faz cair fogo do céu para reduzir a escombros os pecadores e as suas cidades. Deus é mais admirável pela simplicidade, uniformidade e constância das leis que pautam a sua acção do que pelo efeito dessas mesmas leis; por isso diz, em jeito de distanciação clara perante o edifício da física teológica, tal como a abordámos nos capítulos anteriores: «A ne considérer que l'Ouvrage en lui-même, il paroit y avoir beaucoup plus de sagesse dans le moindre des insectes et des corps organisés que dans le reste du monde. Mais à considérer et l'ouvrage et les voies de l'exécuter, il y a bien plus de sagesse dans la construction du monde que dans la formation d'un insecte.» ([2])

Não que para o racionalista que foi Malebranche a possibilidade e mesmo a legitimidade do milagre se infirmasse. Fora esse, aliás, um dos motivos da sua polémica com Arnauld, que o acusara de defender a tese segundo a qual Deus agiria apenas através das «vontades gerais» e não através de «vontades particulares». A este respeito, a sua posição é bem significativa do ambiente racionalista, nomeadamente no que concerne ao privilégio da noção de ordem: para o padre Malebranche, «Dieu remédie par des miracles aux desordes qui arrivent en conséquence de la simplicité des lois naturelles pourvu néanmoins que l'ordre le demande: Car l'ordre est à l'égard de Dieu une loi dont il ne se dispense jamais» ([3]).

Mas a posição do racionalismo não deixava de se circunscrever, como bem apontou Malebranche, ao âmbito de *«ceux qui pensent bien»*, quer dizer, ao âmbito da minoria dos homens; ao círculo restrito dos que nutriam maior admiração pelo

([1]) Nicolas Malebranche, *Méditations Chrétiennes et Metaphysiques...*, Paris, 1945, p. 79.

([2]) *Ibidem*, pp. 70-71. Sobre o problema do milagre em Malebranche escreveu Henri Gouhier «[...] la doctrine du miracle que Malebranche à présenté est conforme aux exigences de sa vie intérieur: un événement l'intéresse moins qu'un rapport, un prodige moins qu'une loi; son esthétique de mathématicien et sa piété de méditatif trouvent dans l'architecture du monde leurs motifs d'exaltation et devant la perspective infiniment infinie des lois qui soutiennent l'univers, il ne doute pas que la Providence ordinaire soit le chef-d'oeuvre de Dieu.» H. Gouhier, *La Philosophie de Malebranche et son Expérience Religieuse*, Paris, 1948, p. 68.

([3]) Malebranche, *Méditations Chrétiennes et Métaphysiques...*, p. 76. Sobre a interpretação desta expressão de Malebranche, escreveu Henri Gouhier: «Un Être tout-puissant doit confier le monde à des lois générales qui assureront son développement régulier; mais si l'ordre exige que Dieu cesse à tel moment et dans telles circonstances d'obéir aux lois qu'il a instituées, Dieu interviendra dans l'histoire du monde et fera un miracle. Les lois générales sont des décrets de Dieu, mais les lois de l'ordre sont éternelles et nécessaires; les premières ont été crées parce que les secondes l'ont demandé; il est clair que si les lois de l'ordre demandent qu'à tel moment les lois générales la physique soient suspendues, une volonté particulière de Dieu produira l'effet dont le temple spirituel a besoin.» H. Gouhier, *La Philosophie de Malebranche et son Expérience Religieuse*, p. 57.

modo como a obra é feita do que pelo seu resultado singular e concreto. Mas, para lá dessa minoria, a apologética europeia não podia deixar de considerar outros segmentos da espiritualidade e da prática religiosa, para lá daqueles que se situavam no quadro preciso da reflexão filosófica.

Por isso, numa das mais importantes obras dessa mesma apologética, veremos o seu autor, Bergier, afirmar, com sentido de realismo e de moderação, que os milagres deverão continuar a ser tidos como prova da verdade da religião ao «povo não letrado», não podendo esperar-se que todos venham a crer em Deus mediante o aparato apenas acessível «aos mais famosos sábios do universo» ([1]). É, precisamente, essa a sua objecção a Rousseau: «Sim, esta ordem, sem dúvida, mostra o Supremo Ente a olhos que são mais perspicazes e assaz atentos para a observarem, mas vós mesmo tendes notado que o povo e a gente grosseira não repara em tal. Quanto mais inalterável é esta ordem, maior impressão fazem as excepções [...]. Estas excepções nunca têm sido tão frequentes que nos fizessem duvidar das leis da natureza; nunca Deus lhes interrompeu o curso sem nos advertir primeiro; a ele só pertence julgar quando convém recorrer a prodígios.» ([2])

Portanto, por mais que fosse tornado leve perante a crescente importância da noção de ordem, o milagre continuou com o seu espaço de legitimidade próprio, nos círculos estranhos ao deísmo, fossem eles católicos ou reformados. O milagre era fruto da liberdade divina que, assim como estabeleceu leis para dirigir o mundo, assim conserva o poder e a liberdade para as suspender sempre que o entenda.

No entanto, nem por isso deixará de se sublinhar que o milagre não deverá, em circunstância alguma, servir para fazer esquecer a ordem natural prescrita por Deus, a qual, por isso mesmo, reclama o nosso estudo e investigação. Nem a Natureza deverá ser tida como uma divindade à parte, divinizada pela ordem que nela reina, nem tão-pouco deverá ser depreciada na sua legalidade, em favor de acontecimentos excepcionais. A posição reinante entre os católicos que participaram nas Luzes é, pois, uma posição de equilíbrio, que não podia descurar as necessidades da pregação, perante auditórios que se queriam sempre mais vastos.

Ao invés de dissolver a natureza e o conceito que desde sempre a sustentou (o conceito de ordem), o milagre não fazia mais do que comprovar a existência de uma natureza e de uma ordem. Só que se tratava de uma natureza e de uma ordem que conservavam uma estreita dependência perante um Deus criador e conservador.

([1]) Bergier, *O Deísmo Refutado por si mesmo ou exame crítico dos princípios de incredulidade espalhados nas diferentes obras de João Jacques Rousseau*, trad. de Francisco Coelho da Silva, Lisboa, 1787, p. 154.

([2]) *Ibidem*, p. 155.

Como na sua *Teologia Física* escreverá Derham, as alterações ao curso ordinário da natureza são uma prova tanto mais forte da omnipotência de Deus quanto melhor compreendermos, à luz da razão e da ciência, a ordem e a constância que definem o curso ordinário dessa mesma natureza ([1]).

A posição reinante não vai pois no sentido de fomentar uma «inflação» de prodígios mas de considerar uma excepção a uma ordem que se conhece com critério. De algum modo, não deixava de perscrutar-se aí uma reacção firme perante uma situação anterior, ela própria fomentada por uma conjuntura histórica precisa. De facto, como mostrou João Francisco Marques ([2]), no caso de Portugal, a perda da independência nacional, aliada à intensidade do imaginário fomentada pelos arquétipos barrocos, não deixariam de confluir numa dinâmica muito activa do «maravilhoso cristão», em que objectivos patrióticos se intricavam com uma «malha antropológica», dando guarida ao milagre e à profecia.

Como reacção, assistiremos à prescrição de um código preciso, tendencialmente incluído nas obras de lógica e de metafísica, de que constituem significativos exemplos a *Lógica de Port-Royal*, o *De Re Metaphysica* de Verney e a globalidade da obra de Frei Manuel do Cenáculo.

No caso da primeira destas obras, consideram os seus autores a existência de dois modos de estabelecer a verdade: um, através da razão, que constitui a ciência propriamente dita; o outro, através da autoridade, seja ela humana ou divina. Neste segundo caso, precisa-se que a autoridade humana, ao contrário da divina, está sujeita ao erro. Ora, é no seio da autoridade humana que o problema do milagre acaba por se colocar, pois que se trata de acontecimentos vistos, narrados e transmitidos por testemunhos humanos.

Daí, portanto, as precauções no estabelecimento de um código preciso, que permita aferir, com a segurança possível, a veracidade de tais relatos.

Assim, em primeiro lugar, manda o critério lógico a consideração atenta das circunstâncias internas e externas que terão acompanhado o evento tido por milagroso. No caso das circunstâncias internas, entende-se as que pertencem ao facto propriamente dito. Já no caso das circunstâncias externas, considera-se, essencialmente, a qualidade das pessoas por cujo testemunho somos levados a crer na veracidade do facto.

([1]) W. Derham, *Theologie Physique...*, Roterdão, 1780, nota 4 da p. 61.

([2]) João Francisco Marques, *A Parenética Portuguesa e a Restauração*, Lisboa, 1989, vol. II, p. 193. A explosão do fabulatório, com expressão também no culto da magia e do ocultismo, foi um facto por toda a Europa do século XVII e a bibliografia sobre este tema é hoje abundante. Gostaríamos, no entanto, de destacar o belo texto de Ortega y Gasset, referente à Espanha seiscentista: «De la Espana alucinante y alucinada em tiempo de Velázquez» in *Papeles sobre Velasquez y Goya*, Madrid, 1980, pp. 77-139.

Nestes termos, escrevem Nicole e Arnauld, se essas circunstâncias forem tais que nunca aconteça, ou, pelo menos, raramente aconteça que circunstâncias semelhantes sejam acompanhadas de falsidade, o espírito deve inclinar-se a aceitar a veracidade do evento. Inversamente, se as circunstâncias forem tais que se façam acompanhar, frequentemente, por falsidade, a atitude do espírito deverá ser a contrária.

É dentro deste clima de precaução, inspirado, sem dúvida, na posição agostiniana, mas agora reforçada pelo clima racionalista de inquirição, que se precisam aspectos muito concretos do que se tem por exemplos de raciocínios mal conduzidos, a respeito deste modo específico de estabelecimento da verdade. Neste contexto critica-se tanto aqueles que não duvidam de nenhum milagre, por considerarem ser suficiente saber que a Deus tudo é possível, quanto os que pensam existir força de espírito em duvidar de todos os milagres, pelo simples facto de um ou mais se terem revelado falsos.

Tais atitudes são designadas por «doenças do espírito», a primeira traduzindo uma espécie de «simplicidade», que acredita sem critério lógico e sem inquirição atenta, a segunda, um tipo muito próprio de «presunção», assente numa generalização abusiva, pela descrença em tudo o que supera os limites estreitos da razão.

A posição dos autores da *Lógica de Port-Royal* é, assim, a de que é legítimo duvidar de milagres narrados por pessoas acerca das quais circula um infindável número de fábulas, mas já será ilegítimo e manifestação de falta de bom senso duvidar dos milagres que Santo Agostinho refere, nas *Confissões*, terem ocorrido sob os seus olhos ([1]).

Esta é também, de um modo global, a atitude dos católicos que participaram na dinâmica do pensamento iluminista, situando-se num quadro crítico e equidistante, tanto perante a crença fácil e simplista como perante a presunção orgulhosa dos defensores da suficiência da religião natural. A atitude que descortinamos em Verney, Bento Farinha, Ribeiro dos Santos ou Cenáculo é a da valorização da ordem natural e da razão que a determina, sem contudo desconsiderar a excepção que essa mesma ordem permite estabelecer.

Para os nossos teóricos das Luzes, Deus nada faz *contra naturam*, pela simples razão de que a natureza é fruto da sua vontade libérrima. O milagre não é, pois, um acontecimento que possa considerar-se contra a natureza mas sim contra o seu curso ordinário, como considerara S. Tomás e como defende Abbadie, contra Espinosa, ao dizer: «La même volonté de Dieu, libre et indépendante des choses du dehors, qui a établi les lois de la Nature, en suspend ou en interrompt le cours,

---

([1]) Nicole, Arnauld, *La Logique ou L'Art de Penser* (1662), Parte V, cap. XIV.

lorsqu'il lui plaît. Les miracles entrent dans le plan de la Sagesse divine, comme les choses naturelles; et l'on trouve dans les miracles mêmes l'exécution des décrets immuables de Dieu.» ([1])

É esta a posição que vamos encontrar entre os nossos autores da segunda metade do século: alterando o curso ordinário da natureza, o milagre em nada altera os decretos divinos, não é uma correcção à sua obra, como pretendia o deísmo, nem um atentado à imutabilidade da essência divina, como queria Espinosa, é, antes, a execução dos decretos imutáveis de Deus.

A posição defendida por Verney é, quanto a este aspecto, das mais esclarecedoras do ambiente de inquirição empírica e racional reinante, situando a análise do problema no capítulo do *De Re Metaphysica* em que aborda o significado das ideias de «natural» e de «não natural».

De facto, depois de analisar um primeiro sentido, em que o «natural» se apresenta como aquilo que não é «arte», escreve, acerca de um segundo significado fundamental, em que o «natural» se distingue do «sobrenatural» e onde o reconhecimento do milagre nos surge como dependente da filosofia e da cultura:

«Deinde Naturale illud vocamus, quod non est Supernaturale, id est, non superat naturae vires, ac leges.

«E.g. Quod Sol ab orientali ad occidentalem plagam decurrat, naturale est: quod vero dum est in meridie ad orientem retro volvatur, est supernaturale, quia nullis naturae viribus id efffici potest, ut evidens est [...] nemo enim, ut indoctus, et rusticus, non, haec si facta videat, praeter naturam esse dicet.

«*Quaedam vero sunt, quae etiamsi supra naturam sint, tamen non nisi ab homine bona Philosophia exculto, beneque exercitatio judicari potest, an naturalia sint, an praeter naturam.*» ([2])

Verney desloca o problema do universo da mentalidade popular para o da cultura e da ciência, fazendo ainda questão de se distanciar da filosofia peripatética, pois a considera alheia aos problemas da «boa filosofia» e da «boa física», razão por que imediatamente atribuiria a forças «sobrenaturais» os «maravilhosos efeitos dos corpos eléctricos» ou «as maravilhas da natureza», reveladas pelo microscópio, pelo que acrescenta:

([1]) Jacques Abbadie, *Traité de la Vérité de la Religion Chrétienne*, Haye, 1771, p. 288.

([2]) «Além disso, chamamos natural àquilo que não é sobrenatural, ou seja, àquilo que não supera as forças e as leis da natureza. Por exemplo: é natural que o Sol se mova do oriente para a região ocidental. Mas é sobrenatural que, estando no meio-dia, se mova para o oriente, porque, como é evidente, isso não pode ser feito por nenhuma força da natureza [...]. Com efeito, ninguém que não seja ignorante e rústico, se suceder que veja estes factos, dirá que não são contra a natureza.» Luís António Verney, *De Re Met*. Liv. IV, cap. XIII. 1756, pp. 213-214.

«Quare nisi bona Physica, et Logica exculti atque contriti, de viribus naturae dijudicare non possumus: immo vem plerumque judicium cohibere debemus, quod naturae vires, quo pertineant, non dum exploratum habemus. Nam si tanta tamque mirabilia in dies detegentur, quae nos non dico vera, sed nec possibilia, et verisimilia judicare unquam potuissemus; quis nisi arrogans aliquis et ineptus constituet, naturae leges hoc facere posse, illud non posse?» (1)

Apenas o rigoroso conhecimento da ordem natural, na base da física e das ciências da natureza, pode determinar aquilo que a excede. O milagre não dissolve, pois, a «natureza», antes acaba por reforçá-la na sua legalidade própria. Importa pois que o tema em questão seja salvaguardado das tendências da «multidão inepta dos ignorantes», como se diz no corolário final:

«Hinc de rebus insolentibus caute judicare debemus, ne ea pro miraculis habeamus, quae tatia non sunt. Utilissimum est hoc corollarium ut occuramus ineptienti multitudini indoctorum, et vero etiam eorum, qui cetera docti, tamen, quod bonae Philosophiae expertes sint, proni sunt, qui annosae cuilibet femellae miraculum a Deo factum aliquod narranti fidem habeant. Merito ergo Sacra Congregatio Rituum miracula, quae pro referendo aliquo homine in Sanctorum album ad eam deferuntur, acri Physicorum judicio supponit. Ex quo consequitur, ut ex magna miraculorum copia saepissime pleraque, interdum vero omnia rejiciat: nec nisi ea calculo suo probet quae extra omnem dubitandi retionem posita sunt.» (2)

A análise de Verney é consentânea com o ambiente imperante entre o empirismo, o qual, embora sem nunca negar a legitimidade do milagre, faz depender a sua veracidade e determinação de uma rigorosa inquirição, nos planos da ciência e da lógica.

Por seu turno, esta atitude é, como vamos ver, secundada por Frei Manuel do Cenáculo, também ele interessado no estabelecimento rigoroso dos preceitos conducentes à determinação e estabelecimento do milagre.

---

(1) «Em razão disto, não podemos julgar acerca das forças da natureza a não ser por meio da boa física e cultivados na lógica. Além disso, devemos ainda saber reprimir o juízo, sobretudo nos casos em que as forças da natureza, respeitantes ao caso, ainda não tenham sido convenientemente exploradas. Com efeito, se todos os dias são reveladas tantas e tão grandes maravilhas que jamais julgámos, não diria verdadeiras, mas sequer possíveis ou verosímeis, quem, a não ser arrogante e inepto, pode determinar o que as leis da natureza podem ou não produzir e fazer?» *Ibidem*, pp. 214-215.

(2) «Daqui segue-se que devemos julgar cautelosamente acerca das coisas insólitas, para que não tenhamos por milagre as coisas que o não são. Este corolário é utilíssimo para podermos assistir a multidão inepta dos ignorantes e também aqueles que, certamente doutos e experimentados na boa filosofia, são inclinados a acreditar em qualquer mulher idosa que relate qualquer milagre, supostamente feito por Deus. Por isso, e de forma meritória, a Sagrada Congregação dos Ritos submete os milagres referendados por qualquer homem do álbum dos santos ao exame e apreciação dos físicos. De que resulta que, perante número tão elevado de milagres, se rejeitem quase todos e algumas vezes, mesmo todos.» *Ibidem*, p. 216.

Neste caso, a importância dos seus textos sobre o tema advém do intenso combate que moveu contra as formas de crença fácil, de rusticidade e de superstição, traduzindo uma forma de espiritualidade e de prática católica profundamente harmonizadas com as exigências críticas do seu tempo.

Esta vertente da sua obra era, aliás, estimulada pela sua situação concreta de pastor e de bispo, em contacto directo com uma população cujo acesso à cultura se encontrava extremamente dificultado, facilitando, por isso, formas de superstição e de sincretismo religioso, ao qual não era estranha a herança do paganismo. Neste particular, a atitude que desde sempre orientará o pensamento do franciscano foi aquela que, em termos tão simples quanto claros, exprimiu nos seus *Cuidados Literários*: «É necessário unir a Filosofia Natural com a Teologia, *para evitar extremidades de* empenhos» ([1]), precaução à qual não era estranho o seu conhecimento real e profundo de uma mentalidade popular, cuja «*imaginativa é capaz de mudar o branco em preto.*» ([2])

Para o catolicismo de tendência iluminista que foi o seu, exageros daquele tipo mais não representavam do que uma contaminação da espiritualidade religiosa pelas pulsões da imaginação humana.

Cenáculo propõe-nos um cristianismo que, pelo verbo e pela acção, procura distanciar-se de todos os extremismos, fazendo coincidir as exigências dogmáticas com a necessidade fundamental de promoção cultural do homem.

É esse sentido de moderação e de equilíbrio que faz com que, do mesmo modo com que se opõe à rusticidade, critique os «apuradores da razão, [que] têm chamado a exame e posto em negativa» os milagres da Escritura, os quais, diz, «mui bem defendidos serão por todos aqueles que, *medindo os acontecimentos pelo natural, convençam a necessidade de recurso à Providência extraordinária, fazendo ceder, ainda mesmo por conhecimentos físicos, as dúvidas pirrónicas*» ([3]). Em todos os casos, é sempre a advertência que elege para melhor conselheira: «*É necessário ser advertido do que é natural e extraordinário, ou nas causas ou nos efeitos.*» ([4])

A sua atitude revela um espírito crítico que, legitimando o espaço do milagre com os mesmos princípios que defendeu para estabelecer a existência de Deus, se abre igualmente à criteriosa investigação do curso ordinário da natureza, mediante os procedimentos metodológicos e epistemológicos da ciência do seu tempo. A posição de Cenáculo vai, pois, no sentido da crítica a uma certa «simplicidade» que de nada duvida, como também àquela «presunção» orgulhosa da suficiência da ordem da razão.

([1]) Cenáculo, *Cuidados Literários...*, 1791, p. 356.
([2]) *Ibidem*, p. 359.
([3]) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre os Estudos Físicos do seu Clero...*, 1786, pp. 18-19.
([4]) *Ibidem*, p. 43.

Se este era um ângulo fundamental de consideração do problema do milagre, outro havia, no entanto, que se revelava de não menor importância, o qual veremos agora bem documentado nos textos de Bento Farinha e de António Ribeiro dos Santos, dirimindo a questão, com maior pormenor, no quadro do problema da «Ciência Divina». (1)

Agora, a discussão adquire um maior relevo metafísico, para lá dos critérios externos da sua determinação.

De facto, Bento José de Sousa Farinha começa por afirmar a liberdade de Deus, contra os preceitos emergentes da *Ética* de Espinosa e da cosmologia dos estóicos: «Deus nada faz obrigado da força de algum fado extrínseco ou anterior; não faz nada movido por necessidade da sua natureza; isto é, pelo fado de Espinosa ou dos estóicos; logo, nada fora de si faz senão determinando-se a si mesmo livremente.» (2)

Removendo, deste modo, um quadro conceptual que destruía os pressupostos e os fundamentos da metafísica a que aderira, Bento Farinha passa à definição do milagre: «São verdadeiros milagres aqueles que na substância ou no modo excedem as forças das coisas naturais ou se fazem contra as leis mecânicas estabelecidas no mundo. Isto, porém, não o pode fazer senão o que tem império na Natureza, isto é, Deus, Autor e Governador de toda a Natureza: logo, os verdadeiros milagres são obra de Deus.» (3)

Este, como aliás outros textos de Bento Farinha, revelam uma dependência estreita da metafísica de Genovesi, pois os termos utilizados possuem, tanto na forma como no conteúdo, uma grande afinidade com os utilizados pelo professor italiano, que tanto ascendente exerceu na nossa filosofia setecentista e oitocentista. De facto, Genovesi, depois de apontar uma definição de milagre como «qualquer coisa feita contra as ordinárias leis mecânicas da Natureza e sobre as forças das causas naturais» (4), divide-o em duas classes: uma relativa à sua substância, outra relativa ao seu modo.

São milagres quanto à substância todos os factos que, em nenhum caso, se podem fazer com as forças da natureza; são, por sua vez, milagres quanto ao modo todos os factos que se podem produzir com as forças da Natureza, mas não pelo

(1) A Ciência Divina é uma das perfeições de Deus, puro intelecto, e tem por objecto primeiro o próprio Deus que a si mesmo se conhece, de modo imediato, atendendo à rigorosa identidade que nele se dá entre *inteligência* e *inteligível* («in Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem» (*Sum Theol.* Ia, 14, 4).

(2) Bento José de Sousa Farinha, Ms. Ajuda, 49-1-23, n. 10, fol. 173.

(3) *Ibidem*, fol. 95.

(4) Genovesi, *Inst. Met.*, Parte III, def. VIII.

mesmo modo. É também esse o sentido com que Bento Farinha utiliza aquelas duas expressões.

Regressando ao seu texto acima citado, vemos que Bento Farinha começa por colocar o tema no seu fundamento: o da concepção de um Deus livre, não só autor mas também conservador e governador da natureza. Um Deus que se não torna indiferente à sua obra, uma vez criada, mas que age intrinsecamente a ela, embora com ela se não confunda. Um Deus que, como nos diz, «tem império na natureza».

A sua preocupação maior, no contexto das polémicas setecentistas, era a de rebater a tese deísta, que encarava o milagre como uma correcção à obra de Deus. Como já dissemos, é no âmbito do conceito de «Ciência Divina» que dirime o problema. Bento José de Sousa Farinha retoma a noção de «ciência de simples inteligência», que define como a «compreensão [por Deus] dos possíveis como possíveis». Logo, escreve, «Deus compreende todos os possíveis, isto é, infinitos, por ter na sua essência e poder e sabedoria, as razões suficientes de todos eles. Logo, tem infinita ciência de simples conhecimento, isto é, nenhum possível há que desde a eternidade não conheça». Posto o que prossegue: «Além disso, consta serem infinitamente infinitas as combinações de todas das substâncias possíveis e todas estas, desde a eternidade, vêm a estar presentes ao entendimento divino.» De facto, para o autor, pela «ciência de simples inteligência», Deus conhece os infinitos modos pelos quais a sua Essência é imitável (os possíveis), sendo que esses «possíveis» passam a «futuros» por um único acto da vontade livre de Deus: «Clara é a opinião que tem serem estes futuros previstos nos eternos decretos de Deus ou na sua vontade eterna. *Porque os possíveis passam de mera possibilidade a futuros só pela vontade de Deus,* isto é, pelos decretos eternos de Deus: logo, são previstos nestes decretos.» (1)

O acento é por si colocado na própria eternidade de Deus, implicando que, para Ele, nada exista que se coloque como futuro. Eternamente, o olhar de Deus abarca todas as coisas, tais quais são no presente que é o delas, com um único olhar sobre a sua Essência, tal como prescrevera S. Tomás (2). Se assim é não faz sentido dizer que possa existir algum acontecimento que se considere como uma correcção à obra de Deus. Deus conhece todos os efeitos, não só nas suas causas mas em si mesmos, como actuais. Quer isto dizer que tanto a Ciência de Deus como a Sua Providência escapam à duração sucessiva, pois Deus concebe a ordem inteira das criaturas através de um acto único e eterno, razão por que nada se situa fora dessa ordem. Sendo as coisas reais variáveis, a Ciência Divina permanece invariável, pois Deus conhece essas variações na sua própria eternidade.

(1) Bento José de Sousa Farinha Ms. Ajuda, 49-1-23 n. 10, fol. 172.
(2) S. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* Ia, 14, 13.

Assim, conclui Bento Farinha: «Esta máquina das coisas foi feita por Deus, e isto sem máquinas algumas, mas só pela vontade; logo, o poder e a vontade de Deus são uma e a mesma coisa e, portanto, Deus pode fazer tudo o que quer. E como pode querer tudo o que é possível, segue-se que pode fazer tudo o que é possível. Isto é ser todo poderoso, logo, Deus é Todo-Poderoso.» [1]

Para Farinha, em nenhum momento a ordem natural pode deixar de conceber-se como fundada numa ordem sobrenatural, da qual depende, como da sua origem e do seu fim.

Outro exímio representante desta tradição metafísica, no caso específico do milagre, é, como já dissemos, o nosso canonista António Ribeiro dos Santos.

Por milagre entende, tal como Genovesi, em texto que já aqui citámos, «todo o efeito superior às leis da Natureza e ao poder da criatura» [2], no sentido em que constituem efeitos «que não estão na ordem da Natureza» [3].

Na sua argumentação sobre o assunto, como, de resto, na generalidade dos nossos textos da época referentes ao problema do milagre, não era difícil perceber uma preocupação explícita ou, pelo menos, implícita, de crítica ao espinosismo. De facto, se para Espinosa, como vimos, o milagre seria a negação da própria existência de Deus, para Ribeiro dos Santos é exactamente o inverso que deve postular-se: «A possibilidade do milagre não se pode negar sem negarmos ao mesmo tempo a existência de Deus, porquanto se existe um Ente infinito e Omnipotente, foi ele que estabeleceu e fixou as leis da Natureza. Logo, tem igualmente poder para as alterar a seu arbítrio.» [4] A relação de Deus ao mundo não é regulada pelo conceito de necessidade mas sim pela ideia de uma vontade livre de Deus, como Criador Omnipotente e Omnisciente.

Neste quadro, escreve, é certo que as leis da natureza configuram uma ordem, mas não se segue daí que Deus se tivesse «sujeitado» a conservar inalterável o seu curso ordinário: «Pelo que impiamente afirmam alguns incrédulos *que se não podem admitir os milagres sem destruir a imutabilidade de Deus,* pois temos mostrado que eles são um efeito inseparável da sua Omnipotência.» [5]

Entretanto, a ideia de Criação completa-se, na sua metafísica, pela de contingência dos seres criados e, logo, por uma concepção de Deus não só Criador mas também Conservador da Natureza, de que decorre, no seu pensamento, que Deus «nunca pode deixar de ter um império absoluto sobre as criaturas e, por consequência, que os milagres são tão possíveis como os efeitos naturais» [6].

---

[1] Bento Farinha, Idem, fol. 174.
[2] António Ribeiro dos Santos, *A Verdade da Religião Cristã,* vol. I, 1787, p. 77.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem,* vol. II, p. 78.
[5] *Ibidem,* p. 79.
[6] *Ibidem,* p. 78.

É este «império» que Deus possui sobre a natureza, expresso tanto por Bento Farinha como, agora, por Ribeiro dos Santos, que dá corpo a uma concepção da Natureza como «potência obediencial».

Por seu turno, as palavras de Ribeiro dos Santos apresentam-se em tudo conformes com a tradição da metafísica cristã: o milagre é a manifestação de uma ordem sobrenatural, não se situa ao nível dos «efeitos naturais», sendo, antes, expressão da ordem sobrenatural da graça: «A razão, a evidência e o universal consentimento de todos os homens atestam unanimemente que estes efeitos não estão na ordem da natureza e só podem ser produzidos por um agente superior.» (1)

Ora, a consonância entre a imutabilidade divina e a alteração do curso ordinário da natureza assenta exactamente nos mesmos argumentos que vimos desenvolvidos por Bento Farinha, ou seja, na eternidade de Deus e na transcendência da duração em Deus. Nestes termos, escreve: «Nem pode dizer-se que quando Deus faz um milagre, viola e quebranta as leis da Natureza, porque estas leis não são outra coisa mais do que a sua mesma vontade perpétua e imutável e, por consequência, se ele determinou, desde toda a eternidade, fazer uma acção sobrenatural e milagrosa, segue-se que essa acção, suposto se desvie da ordem dos acontecimentos ordinários, nem por isso argue a Deus de mutável e inconstante, pois que já estava determinada na sua mente, pela qual se regula todo o universo.» (2)

Assim, para o canonista, a ordem, não apenas a que se situa ao nível do curso ordinário da natureza mas também a ordem sobrenatural da graça, é concebida por Deus num acto único e eterno, pelo que se revelam inadequados os argumentos espinosistas. A ocorrência de um milagre não representa nunca uma alteração da vontade de Deus, na medida em que Ele, «[...] como árbitro do Universo, regulou e dispôs, desde a eternidade, tudo quanto havia de acontecer e nesses mesmos decretos imutáveis da vontade divina estavam escritos os sucessos maravilhosos e exceptuados das leis gerais da Natureza [...]. Pelo que estes sucessos são inseparáveis da Omnipotência de um Deus que tem na sua Mão o soberano império de todos as cousas criadas e as regula a seu arbítrio» (3).

Todavia, como também já tivemos oportunidade de ver, não emanavam apenas de Espinosa as críticas à tradicionalidade da concepção cristã do milagre, razão por que se preocupa em atingi-las nas suas diversas proveniências.

E uma delas era a de Rousseau, para quem, sendo o milagre, por definição, um acontecimento superior às forças da natureza, apenas um conhecimento perfeito dessa mesma natureza poderia legitimar o estabelecimento, com segurança, de

(1) *Ibidem.*
(2) *Ibidem* pp. 79-80.
(3) *Ibidem*, p. 125.

um milagre. Ora, sendo tal grau de conhecimento impossível, segue-se que seria igualmente impossível estabelecer a ocorrência de um acontecimento milagroso.

A este argumento coloca Ribeiro dos Santos duas reservas. A primeira é a de que tanto o conhecimento de senso comum como o conhecimento científico nos conferem um grau de conhecimento suficiente, a fim de estabelecer a distinção entre o que é ou não possível às forças e às leis da natureza física. A segunda, que também encontramos no texto apologético de Bergier, situa-se já em nível diverso: sempre que a respeito daquela distinção se possam estabelecer dúvidas, basta e é suficiente que tal efeito seja produzido «em nome de Deus». Vejamos com mais pormenor os seus argumentos.

No primeiro caso e bem vistas as consequências, a posição de Rousseau acabaria, no seu limite, por conduzir ao mais insustentável pirronismo: «destruiria toda a Natureza e poria os homens em uma dúvida e incerteza terrível a respeito do uso das coisas criadas [...]. Devemos assentar como certo que Deus deu a todos os homens uma *física natural* que os faz capazes de julgar com certeza e sem mais estudo que a experiência quotidiana de uma multidão de coisas que o interessam, necessariamente, para a sua conservação» ([1]).

Se a aceitação do argumento de Rousseau acabaria por destruir a natureza, já a não aceitação da segunda regra proposta por Ribeiro dos Santos acabaria por destruir a própria Providência, transformando-se o mero acaso em regulador único do mundo. Como poderia pensar-se, escreve, que Deus permitisse «que uma mentira fosse autorizada pela concorrência da operação divina?»; não é verdade que a ser assim «a Sua Sabedoria e Poder viriam a servir de instrumento para enganar os homens?» Deve notar-se, no entanto, que Ribeiro dos Santos se refere aqui aos milagres de Cristo relatados na Bíblia e não a qualquer relato milagroso, pois, se assim não fosse, entraria em contradição com o escrupuloso critério de averiguação, nos termos em que o vimos expresso acima, na *Lógica de Port-Royal*. Os milagres de Cristo assentavam nos mesmos princípios metafísicos por si estabelecidos a propósito da existência de Deus, pondo uma vez mais em evidência «o absoluto poder que tinha sobre as coisas criadas» ([2]). Este é, pois, o princípio geral que serve de fundamento a toda a sua argumentação.

Sexta parte

Referenciais antropológicos

Capítulo Um

A inserção do homem na natureza

Pedro Calafate

O fundamento das relações entre o homem e a natureza, tal como vinha a delinear-se ao longo da tradição da metafísica cristã, poderia ser resumido na expressão de S. Paulo, na primeira *Epístola aos Coríntios*: «Tudo é vosso; mas vós sois de Cristo e Cristo é de Deus.» (I *Coríntios*, 3, 22-23)

Depara-se-nos aqui um sentido de enraizamento do homem na natureza, pois que foi para ele criada e este se assume como o centro de toda a criação. No entanto, tal como na alegoria da árvore, esse enraizamento faz-se na exacta medida em que é acompanhado por uma elevação. O homem é um ser no mundo, mas não é um ser do mundo e, assim, naquela primeira dimensão, o Deus da Bíblia assume o esforço do homem para imprimir na Terra as marcas da sua passagem, humanizando, desse modo, a natureza.

A Humanidade de que aí se fala é uma Humanidade inserida na Terra, que não apenas a olha ou contempla mas que age sobre ela. A história do homem une-se, então, à «respiração» do mundo material. Sobre ele caiu a responsabilidade histórica de uma criação a completar, percorrendo as várias etapas da civilização e da história.

Era esta uma das consequências relevantes do assumir da história pela cultura cristã, pois que o homem não se sente num mundo submetido a um eterno retorno, sendo, ao contrário, convidado a transformá-lo e a valorizar a acção técnica e as artes utilitárias. O advento da história contraria o imobilismo. O Homem, escreve J. M. Aubert, inserindo-se num universo em movimento para Deus, deve, também ele, e a título especialmente relevante, participar nesse dinamismo; o ser humano é chamado a dominar o Universo, a assenhorear-se dele: «Uma tal doutrina torna possível uma valorização do esforço técnico, fundando uma verdadeira teologia do trabalho e da pesquisa.» (1)

(1) J. M. Aubert, *Philosophie de la nature. Propédeutique à la Vision Chrétienne du Monde*, Paris, 1965, p. 83.

Portanto, não foi apenas o século XVIII que clamou pela transformação da natureza pelo homem, como não foi apenas ele a erguer bem alto o ideal da felicidade. No entanto, a confluência de condicionalismos históricos vários e, sobretudo, o inegável grau de desenvolvimento adquirido pelas ciências e pelas técnicas, permitiu atribuir àquele antigo ideal uma eficácia e uma projecção talvez nunca antes alcançadas.

À luz deste humanismo, que veremos aprofundado pelas Luzes, as categorias que definem a Humanidade traduzir-se-ão, cada vez mais, em acção concreta, A natureza não é apenas símbolo, é também, e com a mesma intensidade e importância, o lugar de habitação do homem, a quem não cumpre apenas uma atitude contemplativa ou meramente explicativa mas também o seu prolongamento numa dimensão operativa e técnica, que faz da eficácia e da utilidade uma das categorias importantes da época. A natureza não pode, pois, limitar-se ao campo da especulação, porque ela é também o horizonte das possibilidades humanas e, como escreveu A. Merino, não deverá reduzir-se a uma fenomenologia estática, expressando, ao contrário, uma fenomenologia da participação e da criatividade ([1]).

A antropologia que percorre os textos do nosso iluminismo aponta, assim, para um humanismo amplo e consequente, abarcando o próprio reino das ciências, o qual se exprime, entre outros aspectos, na expansão da técnica e na decorrente conquista de um poder crescente do homem sobre o Universo e sobre si mesmo.

O cristianismo, tal como o entenderam os nossos teóricos da segunda metade do século XVIII, não poderia fundar-se sobre a ruína do homem, nem a salvação se concebia como dirigida a um homem abstracto. O cristianismo deveria assumir o homem tal qual ele se constituía pelos seus próprios meios, na história que era a sua, naquilo que ele era, na sua situação mais concreta e no seu destino histórico, mesmo o mais imediato, aspecto que se prolongará, necessariamente, numa lógica e numa metafísica da história, assumindo-se o homem como um ser «encarnado» no ambiente dos objectos mundanos e das realizações humanas.

Sob este ponto de vista, pensamos dever referir como casos mais significativos e paradigmáticos, no panorama da segunda metade do nosso século XVIII, as obras de Frei Manuel do Cenáculo e do padre Teodoro de Almeida. No primeiro, sobressai a atitude do bispo e pastor da diocese de Beja, activamente empenhado na dignificação material e concreta do homem alentejano, um dos temas centrais das suas múltiplas instruções pastorais. No segundo, veremos a expressão das mesmas ideias, embora amplamente dinamizadas pelo constante diálogo com concepções contrárias e adversas, que se dispôs a combater, como foi o caso da inter-

([1]) A. Merino, *Humanismo Franciscano. Franciscanismo y Mundo Actual*, Madrid, 1982, p. 223.

pretação «naturalista» do tema milenar da «escala dos seres». A essa particularidade da sua obra, deveremos ainda juntar as interessantes páginas que, no *Feliz Independente do Mundo e da Fortuna,* dedicou ao tema, então em voga, da oposição cidade/ /campo, cuja expressão filosófica se consubstanciará no problema das relações entre a natureza e a cultura.

Começando pelo primeiro dos autores citados, um dos textos do nosso iluminismo em que veremos sobressair, com inegável clareza e sistematicidade, esta atitude é a *Instrução Pastoral sobre os Estudos Físicos do Seu Clero...* (1786), escrita em Beja, por Frei Manuel do Cenáculo, onde amplamente desenvolve um humanismo caracterizado pelo especial relevo atribuído às potencialidades do *homo faber* e às suas capacidades criadoras.

Cenáculo abre-se aí a uma horizontalidade teorética que, sem nunca olvidar os destinos superiores do homem, o encara como ser cósmico, «filho da natureza», conhecedor das suas leis e, logo, dos seus préstimos. Trata-se da estruturação de um antropocentrismo confiante, marcado pelo optimismo setecentista, que aponta para uma recuperação integral da circunstância terrena do homem, corpo e alma, entre o material e o divino. Daí, pois, a valorização do trabalho e a atenção aos interesses, aos valores e às preocupações das populações laboriosas, tema que fora igualmente desenvolvido por Santo António nos alvores do franciscanismo e que, como bem escreveu Maria Cândida Pacheco, revela uma mundividência que rompe com os valores de uma interioridade concentrada em si própria ([1]).

Assim, escreverá Cenáculo: «Sim, encontraremos homens interiores que só contemplam o Ser Providentíssimo em espírito ou debaixo de razões gerais; mas nem excepções são leis para todos, nem devem os homens todos ignorar as maneiras particulares pelas quais o Senhor resplandece nas criaturas.» ([2]) Depois de se distanciar daquele interiorismo que a si próprio se bastaria, aponta para uma perspectiva antropológica ampla: «Se os homens fossem unicamente espíritos, ainda restava para entreter-se nas coisas físicas a bondade própria dos objectos cuja notícia é virtude.» ([3]) Para o bispo, que assume aqui a tradição franciscana, a vida anímica do homem não pode encerrar-se no interior do seu ser, comportando, antes, um movimento de abertura, que se manifesta na convivência com os outros e com as coisas que o cercam, nelas percebendo e activando a sua bondade intrínseca.

Que bondade era essa de que nos fala Cenáculo? O problema deverá ser desdobrado em dois níveis, que, afinal, se identificam: a bondade das criaturas tem de ser encarada segundo a sua *origem* como, também, segundo o seu *fim.*

([1]) Maria Cândida M. Pacheco, «Franciscanismo e Pensamento Filosófico na Idade Média», in *Ratio e Sapiência, Ensaios de Filosofia Medieval,* Porto, 1985, pp. 36-37.

([2]) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre os Estudos Físicos do Seu Clero...,* 1786, p. 13.

([3]) *Ibidem,* p. 23.

As criaturas são boas porque Deus é bom! Neste âmbito, a bondade das criaturas é um efeito e uma participação da Suma Bondade da Causa Eficiente, Criadora e Exemplar. Mas, por outro lado, a bondade das criaturas deverá ser também considerada do ponto de vista dos seus fins gerais e particulares, entre os quais devemos, necessariamente, incluir o préstimo do homem e a dignificação da sua existência terrena.

Se tudo existe em função do homem, se tudo se ordena para seu serviço, então é através da acção humana que as coisas realizam o seu fim, tornando-se o homem cooperante da obra da criação, tal como lembrara S. Paulo: «Efectivamente, nós somos cooperadores de Deus.» [1]

Dessa condição não escapava, na sua pena, o próprio clero, cuja função era, também, a de colocar a cultura ao serviço da promoção dos homens, combatendo a miséria, entendida como inimiga da moral e como ofensa à dignidade humana: «Ele mesmo é homem, filho da Natureza, semelhante a seus irmãos, zelador das felicidades.» [2] Há assim uma identidade de origem e de filiação, que sustenta uma fraternidade e confere ao clérigo uma importante função social: «Será virtude ocupar-se o homem unicamente dos Santos Mistérios e das virtude?» [3], pergunta o bispo. A resposta é negativa, a fim alargar a missão do homem de igreja ao ofício de «instruir os homens a promoverem os bens físicos para sustento e honestidade ou esplendor das famílias, que pela pobreza vivem na miséria desagradável a todos os bons e vivem expostas a ruína e malícias. Eis aqui virtuosos fins e virtuosas acções que vão passando em sucessão com muito merecimento e crédito dos eclesiásticos» [4]. A mundaneidade assume-se, assim, como algo estrutural na vida humana, no sentido em que o homem não é um ser passivo, nem um mero espectador, mas sim um actor e participante. Compete ao homem em geral, e ao homem de cultura em particular, actualizar as potencialidades do Universo, conferindo ao que já é toda a extensão de que é capaz e que lhe é possível [5].

Pela cultura e pelo trabalho se produz a riqueza que o eclesiástico considera como *condição prática* da dignidade humana. Ora, pelo especial acesso que lhe é dado ao saber e à cultura, justifica-se a pergunta do Franciscano: «Quem mais autorizado nos povos fomentará estes bens se o eclesiástico não é? [...] Ao eclesiástico pertence de tudo entender para de tudo ou não se esquecer ou fomentar.» [6] Esta missão que assiste ao homem de Igreja em se encontrar a par do universo de

---

(1) S. Paulo, I *Coríntios*, 3, 9.
(2) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre os Estudos Físicos do Seu Clero...*, 1786, p. 8.
(3) *Ibidem*, p. 21.
(4) *Ibidem*, p. 24.
(5) É. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, 1983, p. 150.
(6) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre os Estudos Físicos do Seu Clero...*, 1786, p. 8.

conhecimentos do seu tempo revela uma concepção de abertura e de dinamismo, na qual Étienne Gilson colocava, recentemente, a condição indispensável para o futuro de uma filosofia cristã: «O futuro da filosofia cristã dependerá, em boa medida, da existência ou da inexistência de teólogos munidos de uma formação científica, necessariamente limitada, mas, entre os seus limites, suficiente para lhes permitir seguir, inteligentemente, estes altos diálogos [...] nos quais o conhecimento da natureza atinge o nível da demonstração.» [1]

De algum modo, é para este sentido que aponta aquele imperativo declarado por Cenáculo, embora lhe dê uma vincada coloração iluminista, ao acentuar o aspecto da «performatividade» do conhecimento científico, ao serviço da promoção material da vida humana.

De facto, como disse Georges Gusdorf [2], a paróquia, no conjunto da Europa setecentista, está muito longe de representar apenas um quadro religioso, pois é também representante de um quadro social e político. A paróquia, fosse ela anglicana, luterana, católica ou reformada, sendo uma estrutura administrativa, definia também, para a maioria das populações, o quadro elementar da vida, pois a concepção do ministério eclesiástico passava por uma grande sensibilidade aos valores de humanidade e de filantropia, em que o serviço de Deus anda a par do serviço dos homens. O lugar privilegiado do eclesiástico na comunidade permite-lhe que se assuma como agente eficaz duma transformação do género de vida, de uma reforma da vida do homem em sociedade. Daí o aparecimento do que Gusdorf chama um cristianismo «encarnado», o qual dá especial atenção ao «utilitário» e ao «tecnocrático».

Mas se assim acontecia por todo o espaço europeu, é difícil não ver nesta faceta do pensamento de Cenáculo o influxo do franciscanismo antoniano, nomeadamente no elogio da «mão» como símbolo do trabalho, que importa estender à utilidade do próximo, ministrando-lhe o alimento da alma e do corpo [3].

De facto, a relação dinâmica entre a acção e a contemplação é uma das dominantes do franciscanismo, sem que esta antropologia deixe de teorizar uma dialéctica ascendente que vai da matéria e do corpo ao espírito e à alma. O que se

[1] «L'avenir de la philosophie chrétienne dépendra d'abord de la présence ou de l'absence de théologiens pourvous d'une formation scientifique, nécéssairement limitée mais entre ses limites suffisant à leur permettre de suivre intelligemment ces hauts dialogues [...] où la connaissance de la nature atteint le niveau de la démonstration.» E. Gilson, «L'Avenir de la Philosophie Chrétienne», in *Le Philosophe et la Théologie*, Paris, 1960, p. 230.

[2] Georges Gusdorf, *Dieu, La Nature, L'Homme..* , pp. 32-33.

[3] «A mão, portanto, representa o trabalho que devemos estender à utilidade do próximo e dividir em muitas partes, conforme as necessidades. Usa de uma só parte quando apenas se dedica a Deus; duas quando ministra ao próximo alimento de alma e do corpo.» Santo António de Lisboa, *Sermões*, III, 354.

verifica é o permanente respeito pela perfeição de cada nível na sua especificidade própria, expressando a «perfeição diversificada do acto criador», à luz do qual, como escreveu Maria Cândida Pacheco, «o itinerário humano não pode definir-se negativamente, como fuga a uma situação cósmica, a uma composição corpo-espírito. Pelo contrário, só ganhará a plenitude do seu sentido na positividade de uma consciente organização de planos, decorrente de uma vontade. Uma inserção vital e concreta só se realizará através duma πραχδ, que se abre ao labor construtivo das suas mãos, acentuando o valor do trabalho» ([1]).

É, pois, na continuidade desta rica tradição que deveremos inscrever o pensamento de Cenáculo, sem que este sentido de continuidade fosse incompatível com uma consciência de superioridade dos modernos, no plano do que designa como os «arbítrios para melhorar fortunas», ou seja, no plano dos meios de explicação científica e de intervenção técnica.

É este o sentido dos frequentes apelos para a colaboração do seu clero na difusão de «arbítrios para melhorar a agricultura» ([2]) e para «favorecer a mão-de--obra por engenhosas máquinas», a fim de que «as virtudes das plantas sejam desembaraçadas do que as enfraquece» ([3]).

A estas palavras subjaz uma concepção da natureza e do homem na qual este se torna sensível à densidade objectiva e à articulação das coisas, sob a denominação de leis naturais. A ordem não é apenas objecto de consideração estética ou metafísica, é também o sustentáculo essencial de um método de que o homem se serve para dominar a natureza, promovendo-se a si próprio e participando no dinamismo da criação: «As graças modestas de umas flores, o brilhante aparato de muitas delas com promessas de úteis frutos, pretendem para si não somente os sentidos.» ([4])

Daí, pois, um apelo insistente ao conhecimento da razão das coisas, à luz dos princípios da «razão natural», ao conhecimento do mundo, «debaixo das leis da Razão Física, por tantos motivos necessária investigadora das obras do Senhor», acrescentando, de seguida: «Estas maneiras, pois, de conhecer o mundo natural é bem que os sujeitos do clero possuam e saibam aplicar em benefício dos homens.» ([5])

Na realidade, o desconhecimento das coisas naturais, à luz das suas leis, priva as criaturas do fim para que Deus as criou: o de servir o homem. Em todas as criaturas, mesmo a mais vil, pode a razão descortinar um finalismo utilitário, acorda-

([1]) Maria Cândida M. Pacheco, *Santo António de Lisboa. A Águia e a Treva,* Lisboa, 1986, p. 70.

([2]) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre os Estudo Físicos do Seu Clero...,* 1786, p. 7.

([3]) *Ibidem,* p. 8.

([4]) *Ibidem,* p. 29.

([5]) *Ibidem,* pp. 13-14.

do com os planos da criação. Estamos, de facto, perante uma das formas mais tradicionais de encarar a natureza física, já apresentada por Platão, no *Timeu* ([1]), consistindo numa permanente verificação da exacta proporção entre os meios e os fins, revelando agora não apenas a habilidade do Deus do Genesis como também o seu amor para com o homem.

Assim também para Cenáculo, para quem «o desconhecimento preguiçoso das criaturas, [que] deixa de as solicitar e analisar e delas se servir para o bem do próximo, as faz morrer em a inutilidade, ficando privadas de um dos fins para que Deus as criou» ([2]). É uma ignorância que se reveste de um claro sentido de privação e que se ergue, assim, contra o preceito escriturário «que nos manda contemplar, com entendimento advertido, a grandeza e a perfeição das criaturas» ([3]), pois, «não é na verdade bastante o estudo metafísico das coisas físicas» ([4]).

Já noutro ponto tínhamos visto este recurso à Bíblia, a fim de fomentar a investigação científica da natureza, mas ele é agora retomado com maior insistência, pela ânsia reformadora de que se revestem os seus propósitos: «A sujeição em que Deus pôs os brutos ao domínio da criatura racional será para que esta os desfrute sem conhecimento [...]. Este argumento decide da necessidade de multiplicar préstimos, úteis ao mundo, pelo conhecimento das muitas espécies de animais.» ([5]) No entanto, trata-se de um conhecimento que não se faz sem Deus ou contra Ele: «O entendimento nestes assuntos é glória de Deus, é ruína da ociosidade, sabedoria que recomendo a pessoas dotadas de virtude e utilidade para o público.» ([6])

A inacção do homem, neste âmbito, é um atentado à perfeição das criaturas e um atentado à perfeição do próprio Deus, pois as criaturas apenas realizam a perfeição do seu ser na medida em que exercem plenamente as operações que lhes são próprias.

Tudo na natureza satisfaz um fim que se revela útil ao homem. Este finalismo utilitário atinge expressões curiosas a propósito do mundo dos insectos, a respeito do qual Lesser, que Cenáculo várias vezes cita, em atitude de concordância, se preocupa em desfazer opiniões comuns que os tinham como prejudiciais e dificilmente integráveis num conceito de harmonia e ordem universais. Assim, para Lesser, o combate que o homem lhes move é um estímulo não desprezível para o desenvolvimento dos nossos conhecimentos naturais e, por outro lado, retomando

([1]) Platão, *Timeu*, 47a.
([2]) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre os Estudos Físicos do Seu Clero...*, 1786, p. 10.
([3]) *Ibidem*, pp. 12-13.
([4]) *Ibidem*, p. 16.
([5]) *Ibidem*, p. 20.
([6]) *Ibidem*, p. 21.

a tradição bíblica, são igualmente agentes da justiça divina, cruzando argumentos científicos com argumentos teológicos, num plano que lhe parecia harmonizado ([1]). Em todo o caso, o utilitarismo funcional é sempre tido como prova da providência divina.

Entretanto, esta perspectiva não se confina apenas aos seres vivos, ela alcança, em toda a sua amplitude, a globalidade da criação e a natureza no seu conjunto, como se depreende das palavras de Cenáculo, em que tudo nos surge como «benefício», no mais profundo sentido da expressão, ou seja, como *um acto de bem fazer.* «Não deixemos ainda os *benefícios* que fazem avistar a grandeza do nosso Criador. Para que a noite servisse a recuperar, pelo descanso, os espíritos abatidos com as fadigas do dia e os desagrados da espessa escuridade não fossem incómodos à segurança do viajante, colocou e distribuiu astros brilhantíssimos, em posturas e luz graduada e harmónica [...]. O Senhor espalhou no mundo águas em abundância; de seus tesouros de providência inexplicável fez sair os ventos, assopros de virtude que *ajudam* o engenho humano, criatura também sua, a correr pelas águas, velozmente, de uma a outra parte do mundo e nelas se fizesse comércio e ciência e virtude de quanto é sensível na vida. As matérias para tais exercícios, as compensações de suavidade pelas amarguras e dissabores nas aquisições, as admiráveis espécies que havia de desfrutar o homem *para recreio e para o atrair a si,* com tal e tão maravilhosa abundância produziu o Criador como dizendo desde o início à criatura ser infinita a complacência de a ter criado e imenso o bem para que a destinava *se usasse saudavelmente de suas graças.*» ([2])

Na sua mais tradicional acepção filosófica, o «benefício» assume-se aqui como expressão do amor de Deus ao Homem ou, como séculos antes afirmara o nosso Infante D. Pedro, no *Livro da Virtuosa Benfeitoria,* «Beneffiçio he a feyçom uirtuosa, de proueytar a outrem, mostrada per obra» ([3]), tendo «a sua original nascença em a bondade do outorgador» ([4]).

Neste enquadramento, tudo na natureza existe para o homem e o homem para Deus, sem que o nosso superior destino espiritual ofusque «tudo o que é sensível na vida». O finalismo utilitário e funcional das criaturas vem assim reforçar a ideia fundamental de ordem universal, convertendo-se em mais uma prova da Providência e Sabedoria do Criador e, sobretudo, retoma o tema da Criação como graça ([5]).

([1]) Lesser, *Théologie des Insectes, ou Démonstration des Perfections de Dieu dans ce qui Concerne les Insectes,* traduit de l'allemand, Paris, 1745, tomo II, pp. 188 e 190.

([2]) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre a Religião Revelada...,* 1785, pp. 26-27.

([3]) Infante D. Pedro, *Livro da Virtuosa Benfeitoria,* livro I, cap. VII, Porto, 1981, p. 512.

([4]) *Ibidem,* livro I, cap. VI, p. 541.

([5]) Sobre este tema veja-se, nomeadamente, Santo Agostinho, *Enn. in Psahn.,* 134, 10.

Perspectiva idêntica à de Frei Manuel do Cenáculo é, como no início escrevemos, a que nos apresenta o padre Teodoro de Almeida. Também ele observa um finalismo utilitário na ordem e disposição das coisas da natureza: assim as altas montanhas, cujos desníveis formam cavados vales para destino das águas e dos rios; assim, também, a situação dos mares, «no meio das terras, que parece que só foi para separar homens de homens, com pena de morte infalível, se quisessem comunicar. Mas agora vemos que, pelo contrário, Deus fez os mares de propósito para facilitar a comunicação dos homens entre si» ([1]). Nestes termos, a sua conclusão é clara: «Crede amigos que quem formou o globo da Terra *para nós* soube fazê-lo com as comodidades que *mais nos convinham* [...]. Em tudo atendeu o Senhor a que havia de *servir para* habitação do homem.» ([2]) A ordem universal é, pois, expressão evidente do amor de Deus para com o homem, configurando-se, claramente, como um «benefício».

Este antropocentrismo vincado e optimista surge reforçado com a consideração e a crítica que tece ao argumento contrário: o da consideração de uma humanidade interplanetária que superasse os limites físicos desta morada terrena.

Nestes termos, faz Chevalier dizer que qualquer dos outros planetas poderia servir para habitação do homem. Na sua resposta, Teodósio analisa os conhecimentos astronómicos de que dispunha, concluindo pela impossibilidade de tal facto, já pelo intenso calor provocado por uma maior proximidade do Sol, já pelas baixas temperaturas provocadas pela situação contrária. Assim não acontecia, no entanto, com o nosso globo, no qual quis Deus «mostrar claramente que o fazia *para o homem e que este foi o seu fim, buscar o nosso cómodo e utilidade*» ([3]). Aqui, escreve, a alternância entre a noite e o dia permite que «nem o calor nos torre nem o frio nos gele; a atmosfera [...] levanta continuamente vapores da água que, formando as nuvens, ora nos defendem dos ardores do Sol, ora joeirando sobre os campos a chuva oportuna, fertilizam a terra; ora juntando-se pelas gretas da terra, nas cavernas das montanhas, aí demoradas, formam os preciosos tesouros de água para alimento das fontes, sustento dos homens e dos gados, cujos sobejos, caminhando para baixo, formam os rios, para barcos pequenos, que transportam comodamente os frutos e poupam jornadas penosas» ([4]). E termina com uma afirmação quase profética: «Tudo, meu Chevalier, está tão bem feito pela Mão do Supremo Artífice que *qualquer coisa que os homens emendassem, se pudessem, lhes traria incómodos infinitos e talvez a ruína total.*» ([5]) Ao nosso tempo estaria destinada a assunção cabal deste receio.

([1]) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, Tarde XVI, p. 37.
([2]) *Ibidem*, p. 38.
([3]) *Ibidem*, p. 40.
([4]) *Ibidem*.
([5]) *Ibidem*.

Ora, desta inserção do homem no mundo, emerge uma hierarquia cujo topo é ocupado pelo homem, criado à imagem e semelhança de Deus. No entanto, a preocupação apologética e polémica de Teodoro condu-lo a reflectir, mais uma vez, sobre os argumentos contrários, com o intuito de os criticar nos seus fundamentos. Está neste caso a teoria da «escala dos seres», na sua formulação setecentista, dissolvendo a natureza humana num enraizamento puramente «naturalista», em oposição ao tema do homem «rei da criação».

De facto, aquela anterior crítica de Teodoro a uma Humanidade interplanetária não era inócua, situando-se, pelo contrário, no centro de um amplo debate na época, ao qual se referem David Hume ([1]) e o próprio Kant, este último na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a propósito das três espécies de coisas conhecíveis ([2]).

Como erudito que foi, Teodoro não desconhecia, por certo, a importância do debate, razão por que se entrega à refutação daquela tese.

Esse tema constituía uma espécie de «naturalização» do conceito neoplatónico das hierarquias celestes e integrava-se na milenar concepção da «escala dos seres», agora amplamente reforçada pelo tema leibniziano da «continuidade» ([3]). Com efeito, o argumento da existência de inteligências superiores ao homem era um tema tradicional no neoplatonismo medieval. Todavia, no século XVIII ele ganha um aspecto mais naturalista, traduzido exactamente pela possibilidade da existência de seres noutros planetas. Era aqui que se situavam as preocupações de Teodoro de Almeida, pois a admissão daquele tema, nos termos em que o propunha Pope, faria ruir por completo o edifício da física teológica, assim como a concepção do finalismo utilitário das criaturas.

Pela sua importância no âmbito das concepções antropológicas setecentistas, a questão merece ser dirimida com maior minúcia.

De facto, o tema da «escala dos seres» está na confluência do platonismo ([4]) com certas linhas de força do sistema aristotélico ([5]) e será legado ao mundo medieval, sobretudo por Macróbio. Tratava-se, pois, de uma concepção que tanto era

([1]) «Is there any reasonable ground to conclude, that the inhabitants of other planets possess thought, intelligence, reason, or anything similar to these faculties in men? When Nature has so extremely diversified her manner of operation in this small globe; can we imagine that she incessantly copies herself throughout so immense universe.» David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, in *The English Philosophers from Bacon to Mill*, New-York, 1939, part. II, p. 705.

([2]) Entre os vários escritos de Kant sobre este tema, veja-se, nomeadamente, *Critique de la Faculté de Juger*, trad. Philonenko, Paris, 1968, p. 271.

([3]) A posição de Leibniz fora bastante enfatizada pelo naturalista francês Charles Bonnet, que cita e traduz as considerações do filósofo alemão a respeito da «lei da continuidade» e, consequentemente, da teoria da escala dos seres. Veja-se Charles Bonnet, *Considérations sur les corps organisés*, Amsterdam, tomo I, 1752, sobretudo a p. 218.

([4]) Platão, *Timeu*, 57d-58d.

([5]) Aristóteles, *Histoire des animaux*, VIII, I.588b.

passível de ser conciliada com a metafísica cristã como de receber um enquadramento materialista, como em Diderot (1), Dom Deschamps (2) ou Cabanis (3).

De facto, ou bem que a escala dos seres levava a insistir sobre a ordem hierárquica do Universo, como sucedera no mundo medieval, em que este era entendido como um Cosmo, onde cada ser tinha o seu lugar próprio, a título de realização da vontade divina; ou bem que, embora sobre aquele pano de fundo, se punha em destaque o tema da continuidade da natureza, no sentido preciso em que a condição privilegiada do género humano, com relação às espécies «inferiores», era profundamente esbatida pela «naturalização» daquele.

Tratando-se, na realidade, de uma concepção milenar, o certo é que, como escreve Arthur Lovejoy, em obra clássica sobre o tema: «Foi no século XVIII que a concepção do universo como uma escala de seres, com os princípios que lhe subjazem — plenitude, continuidade e gradação — atingiu a sua maior difusão e receptividade [...]. Não houve nenhum período no qual os escritores de todos os tipos — homens de ciência e filósofos, poetas e ensaístas populares, deístas e ortodoxos — falassem tanto sobre a escala dos seres [...]. Ao lado do termo "natureza", a "escala dos seres" constituiu a expressão sagrada do século XVIII, desempenhando uma função análoga à do termo "evolução" no século XIX.» (4)

Na forma como este conceito foi encarado, nomeadamente por Alexander Pope, sem dúvida, entre todos os filósofos ingleses, um dos mais conhecidos entre nós (5), o estatuto do homem, no seio da escala, era assumido em termos menos

(1) Neste ponto, a ideia fundamental de Diderot assenta na concepção de um sistema da natureza, *em que tudo está unido*, traduzindo a ordem necessária de todas as partes do universo, na qual cada espécie ou cada ser mais não é do que uma parte, relativamente a um todo organizado. Deve destacar-se, a este propósito, o seu artigo «Animal», da *Enciclopédia*, onde escreve: «[...] s'il est vrai, comme on ne peut guère douter, que l'univers est une seule et unique machine, où *tout est lié, où les êtres s'élèvent au-dessus ou s'abaissent au-dessous les uns des autres, par degrés imperceptibles en sorte qu'il n'y ait aucun vide dans la chaîne* [...], *de nuance en nuance on passe du blanc au noir sans s'en apercevoir* [...] *il sera bien difficile de fixer les deux limites entre lesquelles animalité, s'il est permis de s'exprimer ainsi, commence et fini*» (it. nosso). Será exactamente esse princípio de continuidade que legitimará, segundo Diderot, a concepção do sentir e do pensar como um grau de organização da matéria, sustentando o seu sistema materialista. Para maior desenvolvimento deste tema, veja-se Michelle Duchet, *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, Paris, 1971, pp. 352-383.

(2) Sobre Dom Deschamps e particularmente sobre a concepção materialista do tema da escala dos seres, veja-se a antologia organizada por Roland Desné em *Os Materialistas Franceses*, pp. 149-151.

(3) Sobre este mesmo problema em Cabanis, leia-se a mesma antologia, organizada por Rolan Desné, pp. 162-165.

(4) A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, 1971, pp. 183-184.

(5) Sobre a influência de Pope em Portugal, veja-se Hernâni Cidade no já citado estudo «Anglo-Germanismo nos Proto-Românticos portugueses», in *Obra Poética do Dr. Anastácio da Cunha*, Coimbra, 1930.

tradicionais, implicando uma forma diversa de encarar a natureza humana. Estava aí implícita a recusa do finalismo utilitário das criaturas, pois que se não entende que uma espécie exista para benefício de outra. O que agora se defende é que a realização de cada espécie, no seu próprio grau, fora o objectivo da vontade de Deus: o homem não é o rei da Criação.

A concepção antropocêntrica é posta em causa na sua base, favorecendo, agora, uma perspectiva «descentrada» e uma consequente «humildação» do homem, no contexto das outras criaturas do Universo. A tendência que veremos em Pope é a de não encarar cada espécie pela forma como se adapta às necessidades e aos cómodos do homem mas sim pelo modo como contribui para a realização de uma ordem universal, tão prodigiosa quanto eram várias as formas que a integravam.

De facto, no seu *Ensaio sobre o Homem,* Pope não só justificava os vícios e imperfeições humanas como meios de que a Providência se serve para atingir os seus fins como, sobretudo, para o caso de que estamos a falar, considerava o Universo como um sistema em que nada era feito inteiramente para si próprio nem inteiramente para os outros. Neste contexto, seria loucura ou presunção o homem referir tudo a si próprio, pois, defende Pope, Deus ter-se-ia empenhado tanto na felicidade dos mais grosseiros animais como na felicidade do homem ([1]).

É esta concepção da teoria da escala dos seres que Teodoro de Almeida se recusa a aceitar, assumindo, antes, a tradicionalidade da antropologia cristã. Em primeiro lugar, afasta-se das consequências mais extremadas do argumento da continuidade natural, atacando Locke pela sua indecisão no que concerne à possibilidade de os animais possuírem formas de pensamento.

Para Teodoro de Almeida, a existência de uma escala e de uma ordem hierárquica é assumida, mas no sentido em que «cada coisa tem suas propriedades que nascem da sua essência e se as trocarmos, trocamos as essências e fazemos uma quimera ininteligível [...]. *Tudo por nós darmos a umas coisas as propriedades de outras*» ([2]). Esse esbater das diferenças essenciais, em nome do tema da continuidade, era claramente entendido por Teodoro como conducente ao mais radical materialismo, como o daqueles que defendem ser a nossa alma «pura matéria» ([3]) ou que «tudo são cousas de pura matéria» ([4]).

([1]) Pope aborda com mais desenvolvimento este tema no ponto V da Epístola I do seu *An Essay on Man* (versos 131-172) cujo argumento nos é referido nos termos seguintes: «The absurdity of conceiting himself the final cause of the Creation.» A. Pope, *An Essay on Man* (1733-34), Londres, 1887, p. 15.

([2]) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica,* vol. X, Tarde XVII, 1800, p. 103.

([3]) *Ibidem,* p. 102.

([4]) *Ibidem,* p. 103.

A este respeito, refugia-se na dualidade cartesiana, argumento que tinha a seu favor a autoridade de um moderno: «A matéria tem extensão, isto é, comprimento, largura, medida, figura, etc. O Espírito tem inteligência, conhecimento e vontade, amor, afirmação, negação, dúvida, etc.» ([1]) Tais atributos pertencem à essência de cada uma dessas substâncias, separa-as uma fronteira que nenhum naturalismo pode querer misturar, sob pena de constituir uma quimera ininteligível.

Por isso, a indecisão de Locke em não excluir a possibilidade de seres puramente materiais serem dotados de pensamento foi aprofundada, diz Teodoro, por outros que a conduziram a limites inaceitáveis.

Entre eles, cita o caso de um teórico coevo, que se referia à alma humana como tendo «a mesma qualidade» da «alma das plantas», defendendo, diz o oratoriano, que «entre todas as coisas o homem é o que tem mais alma e a planta a que tem menos, de forma que do homem à ortiga só vai a diferença de mais ou menos» ([2]). O nome do autor não o refere Teodoro, mas trata-se seguramente de La Mettrie na sua obra *L'Homme Plante* ([3]).

O oratoriano estava certamente a par dos argumentos que poderiam sustentar, do lado das ciências naturais, aquela posição de La Mettrie, pois coloca na boca da Baronesa uma referência ao mais importante desses argumentos: «Ora eu (que quero brincar um pouco que sou rapariga) quero fazer esta escada e, na série das plantas, quando for a pegar nos brutos, ponho na raia dessas duas classes os Polipos, que passaram muitos anos por plantas aquáticas, criadas nos limites da água encharcada, e na raia entre os brutos e os homens ponho os macacos, que parecem ter juízo e quase a figura do homem.» ([4])

Faz-se aqui referência aos dois principais elos de passagem entre os seres vivos: os pólipos, da planta ao animal; o macaco, do animal ao homem. Teodoro, certamente levado pelo tom polémico do seu escrito, situa o problema entre as brincadeiras de rapariga. No entanto, estava bem consciente de que assim não era, tendo em vista os dados mais recentes, revelados pela história natural.

De facto, referindo-nos ao primeiro elo, representado pelos pólipos ou zoófitas, os argumentos não deixavam de possuir um peso considerável, embora não fossem aceites, de forma unânime, pela comunidade científica. Este caso é deveras interessante, pois foi assumido, por certos sectores da ciência natural da época, como a confirmação, no plano dos factos, da argumentação desenvolvida por Leibniz, décadas atrás, num plano estritamente metafísico. Com efeito, Leibniz,

([1]) *Ibidem*, pp. 103-104.

([2]) *Ibidem*, p. 105.

([3]) Para mais referências sobre esta obra de La Mettrie, veja-se Jean Ehrard, *L'Idée de Nature en France à L'Aube des Lumières*, Paris, 1970, pp. 144 e segs.

([4]) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. x, Tarde XVII, 1800, p. 105.

que testemunhara durante a sua vida progressos decisivos no domínio da história natural, afirmara que, tendo em vista a força do princípio da continuidade, por si defendido, seria previsível a descoberta futura de seres que, pelas suas propriedades, pudessem passar tanto por animais como por vegetais ([1]). O texto em que Leibniz se refere ao assunto fora citado pelo naturalista francês Charles Bonnet, em 1752, nas suas *Considérations sur les corps organisés* ([2]), como se tratando de uma feliz antecipação dos reais e efectivos desenvolvimentos da história natural.

Com efeito, em 1743, o investigador inglês Abraham Trembley ([3]) propunha à comunidade científica que o elo de passagem entre os reinos vegetal e animal era constituído pelos «pólipos de água doce», cuja aparência de plantas escondia funções características dos seres do reino animal. Os «pólipos de água doce» tinham sido classificados como plantas por Leeuwenhoek, em 1703, mas a proposta de Trembley transformara-se, de facto, num dos temas mais debatidos entre os naturalistas de Setecentos, razão por que Teodoro se lhe refere explicitamente.

O mesmo poderemos dizer do outro elo que encontra referência negativa na sua obra. A atenção dedicada às relações entre o macaco e o homem está longe de ser uma originalidade de Darwin, pois vinha já sendo aturadamente investigada, desde o século XVII, pelos naturalistas ingleses, nomeadamente por E. Tyson ([4]).

O tema assume a maior importância na antropologia setecentista, dado que coloca o problema de saber onde começa o homem e onde acaba o animal, ou seja, qual é o âmbito da Humanidade, no seio da natureza? O problema apenas se poderia colocar uma vez constituído este ideal epistemológico duma ciência dos factos, no qual a noção de «enraizamento do homem» não tem o sentido que atrás lhe atribuímos mas sim o de uma integração da humanidade no inventário geral da natureza, no quadro de uma «antropologia positiva».

([1]) Um dos textos fundamentais em que Leibniz expõe o seu pensamento neste domínio é citado por Charles Bonnet em *Considérations sur les corps organisés,* tomo I, cap. XII, parágrafo 209, pp. 186-187.

([2]) Relacionando o pensamento de Leibniz com a futura descoberta de Trembley, escreve Charles Bonnet: «Rarement la métaphysique est aussi heureuse à deviner la Nature. L'espéce de prédiction qu'elle avait inspirer a Leibniz s'est accomplit. Le polype a étè découvert dans les eaux et les règnes organiques se sont unis.» Charles Bonnet, *Considérations sur les corps organisés,* tomo I, cap. XII, parágrafo 209, p. 188. Mais precisamente sobre o tema da escala dos seres que esta descoberta vinha alimentar, diz: «La découverte de M. Trembley a beaucoup étendu nos connaissances sur le système organique. Elle a mis pour ainsi dire en évidence cette gradation admirable que quelques philosophes avoient apperçu dans les productions naturelles.» *Ibidem,* tomo I, parágrafo 208, p. 184.

([3]) Sobre a importância da descoberta de Trembley, veja-se a obra de Roger Mercier, *La Réhabilitation de la Nature Humaine* (1700-1750), Villeminble-Sienne, 1960, pp. 292 e segs.

([4]) Edward Tyson (1650-1708), *Orang Outang sive homo svlvestris, or the anatomy of a Pygmie compared with that of a monkey, an ape and a man* (1699).

Esse ideal epistemológico, confinado aos seus próprios limites, era levado a sublinhar, *no plano orgânico*, a identidade de estrutura entre o homem e o macaco. Nestes termos, o estudo do homem era também uma parte da zoologia, embora nela se não esgotasse e a base teórica que legitimava esta metodologia comparativa adviesse, nos seus exactos termos, do princípio da continuidade ou da escala dos seres.

O homem assume-se, progressivamente, como criatura entre as outras criaturas, aspecto nem sempre compatível com o finalismo utilitário. Neste quadro, a sua superioridade radicava naquela capacidade para tomar consciência de tudo o que o identificava e de tudo o que o distinguia dos demais seres vivos.

Não considerando o caso dos tratados científicos de Aristóteles e cingindo-nos ao período moderno, poderemos considerar que foi Francis Bacon um dos pioneiros neste domínio, no seu *Catálogo de Histórias Particulares* (1). Aspecto a reter é o de que o homem, neste contexto, já não é o homem dos humanistas mas o dos naturalistas e dos viajantes, que colocam abertamente o problema dos limites da Humanidade.

Um dos mais importantes passos na caracterização positiva desses limites é constituído pela obra de Edward Tyson (1650-1708), à qual já atrás nos referimos: *Orang Outang sive homo sylvestris, or the Anatomy of a Pygmie compared with that of a monkey, an ape and a man* (1699). Foi Tyson quem, pela primeira vez, sugeriu à comunidade científica do seu tempo que as criaturas como o macaco eram as mais parecidas organicamente com o homem, entre todas as espécies conhecidas.

O problema será levantado, no âmbito especulativo, por Rousseau, no *Discurso sobre a Origem e Fundamento da Desigualdade entre os Homens*, onde, distanciando-se da opinião contrária de Buffon, admite como possível ou verosímil a humanidade do orangotango (2), provando não se tratar, neste século XVIII europeu, de uma questão menor.

O texto citado de Teodoro de Almeida não se compreenderia em todo o seu alcance a não ser neste contexto que acabamos de apontar, ou seja, como reacção a sectores importantes da intelectualidade da Europa do seu tempo. O elogio pro-

(1) A integração do homem no inventário geral da natureza, sob o ponto de vista de uma história natural comparada, à luz do ideal epistemológico duma ciência dos factos, fora claramente proposta por Francis Bacon, no seu texto: *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem*, onde inclui um «catálogo de histórias particulares», cujo ponto VI é todo dedicado à história natural do homem, dentro daqueles parâmetros metodológicos e epistemológicos.

(2) Rousseau refere-se, na nota 8 do seu *Discurso*, ao orangotango, apontando, com base na literatura dos viajantes, a existência de «conformidades flagrantes» com o homem e de diferenças menores que aquelas que poderiam assinalar-se de homem para homem, admitindo, explicitamente, a possibilidade de, mediante investigações mais cuidadas, se chegar à conclusão de que são, de facto, homens, no contexto mais vasto duma crítica ao europocentrismo.

fundo e sincero das ciências naturais, que constitui, afinal, um dos temas mais importantes da sua *Recreação Filosófica*, não vai ao ponto de admitir, em antropologia, uma concepção puramente «naturalista» que, a seu ver, dissolveria a natureza humana, pela sua radicação em planos inferiores.

A indicação que nos dá a sua obra é a da investigação profunda das realidades corporais e dos componentes orgânicos do homem, mas sem alcançar aquela radicalidade que os métodos comparativos, regulados pelo princípio da continuidade ou da escala dos seres, encontraram em certos sectores da Inteligência europeia. Deve notar-se, no entanto, que Buffon, a quem a história natural ficou a dever os seus mais decisivos desenvolvimentos, esteve longe, também, de aceitar aquele naturalismo extremo, começando a sua *História Natural do Homem* com um discurso que é, na sua essência, cartesiano ([1]).

A posição de Teodoro de Almeida não era, obviamente, isolada, sendo secundada por textos importantes da apologética europeia, de entre os quais destacamos uma obra de considerável circulação na época, as *Cartas de Uma Mãe a Seu Filho*, de inegável repercussão entre nós, que inclui uma secção inteira dedicada aos «descaminhos dos filósofos sobre a origem e a natureza do homem».

A prevenção vai inteira contra o naturalismo materialista, negando-se, de forma peremptória, a tese de que «o nexo ou a travação dos diferentes átomos formaram todos os corpos organizados que vemos espalhados pela superfície da terra», tese à luz da qual se quer sustentar que «os homens têm o mesmo princípio que os animais» ([2]). Não é essa, porém, a posição que nesta obra se defende mas sim a mesma que víramos em Teodoro de Almeida: «Julgai pela Sagrada Escritura quanto a vossa natureza é diferente e superior à dos outros entes materiais que vos cercam *e que não foram feitos senão para vosso uso* [...]. Não confundais, pois, meu filho, a vossa natureza com a da besta. Tende de vós uma ideia mais grande e mais nobre. *Conhecei o que sois e admirai a Deus em todas as suas obras.*» ([3])

([1]) «Nous avons dit que la nature marche toujours et agit en tout par degrés imperceptibles et par nuances; cette vérité, qui d'ailleurs ne souffre aucune exception, se dément ici tout à fait; *il' y a une distance infinie entre les facultés de l'homme et celles du plus parfait animal*, preuve évidente que l'homme est d'une différente nature, que seul il fait une classe à part de laquelle il faut descendre en parcourant un espace infini avant que d'arriver à celle des animaux, car si l'homme était de l'ordre des animaux, il y aurait dans la nature un certain nombre d'êtres moins parfaits que l'homme et plus parfaits que l'animal, par lesquels on descendrait insensiblement et par nuances de l'homme au singe; mais cela n'est pas, on passe tout d'un coup de l'être pensant à l'être matériel, de la puissance intellectuele à la force mécanique, de l'ordre et du dessein au mouvement aveugle, de la réflexion à l'appétit.» Buffon, *Histoire Naturelle de L' Homme*, in *Œuvres Complètes de Buffon*, annotées par M. Flourens, Paris, s/d., pp. 8-9.

([2]) *Cartas de um Mãe a seu Filho...*, Carta X, p. 123.

([3]) *Ibidem*, pp. 127 e 129.

Para o autor anónimo desta obra apologética, o homem é, sem dúvida, também corpo, mas o corpo é matéria, «não pode ter acção por si mesmo e para obrar deve ser movido por um poder inteligente ao qual obedeça» ([1]). A concepção antropológica que aqui se respira é platonizante e «espiritualista», a mesma que advinha da patrística: é pela consideração da alma e não pela consideração do corpo que o homem é criado à semelhança de Deus.

O texto irá ainda mais longe nesta refutação do enfoque menos ortodoxo da teoria da escala dos seres, no qual a assunção da ideia metafísica de ordem acaba por pôr em causa a própria liberdade de Deus. De facto, para Alexander Pope, que aqui é directamente visado, o menor desarranjo no mais ínfimo grau da ordem universal provocaria uma reacção em cadeia que perturbaria o trono da Providência. A isso responde o autor anónimo: «Como se atrevem os nossos filósofos a chamar a um Deus tal o Ser soberanamente perfeito? Um Deus de que o trono está convulso e cuja existência depende da alteração ou desarranjo de um átomo é porventura um Deus perfeito?» ([2])

A aceitação daquela tese era uma decorrência, afinal, do espinosismo, entrando em confronto, através de uma determinada concepção de ordem, com a noção fundamental de liberdade divina.

A posição dos nossos autores defende, como vimos, a presença de Deus nas criaturas, mas salvaguarda, ao mesmo tempo, a infinita distância entre Deus e o mundo.

Esta era uma das vertentes à luz da qual Teodoro de Almeida considerava as relações entre o homem e a natureza: a perspectiva bíblica do finalismo utilitário e funcional das criaturas. Outra havia, no entanto, que importa analisar, no seguimento das considerações que já fizemos a respeito da redescoberta da paisagem e da consideração da natureza sob o ponto de vista estético.

Na realidade, a obra de Teodoro de Almeida, com especial incidência para o seu *Feliz Independente do Mundo e da Fortuna,* oferece-nos, igualmente, uma imagem da natureza percorrida por uma sentimentalidade profunda, a qual se não esgota numa série de considerações ornamentais, mas se prolonga na proposta de um *género de vida*, à luz da renovação da aliança entre a natureza e o homem.

O que agora se quer sublinhar já não é apenas o finalismo utilitário mas sim a recuperação das raízes naturais do homem, pretensamente ofuscadas por uma civilização excessivamente artificializada. As relações entre o homem e a natureza traduzem, ou querem traduzir, também elas, um sentido de *participação,* bem mais intenso do que uma simples relação de presença física.

([1]) *Ibidem*, p. 130.
([2]) *Ibidem*, p. 79.

A tradicional oposição cidade/campo, que se vinha formulando desde o Renascimento, encontrara expressões bastante felizes na nossa literatura, nomeadamente em Sá de Miranda, sendo agora prolongada em novos contextos, pois que se intensificará, em alguns espíritos mais sensíveis, a fadiga existencial perante uma sociedade cada vez mais submetida ao império do artifício, da aparência, da inautenticidade e da intriga.

Se a cidade representa, tradicionalmente, a passagem da natureza à cultura, a cultura da cidade começara a ser entendida como responsável por uma desnaturalização do homem, porque o indivíduo se distanciava, progressivamente, dos seus ritmos vitais. Importa, no entanto, sublinhar que, na forma como Teodoro de Almeida expressa essa fadiga perante o artificialismo, a nostalgia de uma vida simples só se afirma como tal em alguém que, querendo redescobri-la, não pretende, todavia, apagar o refinamento espiritual da *polis*. O pastor reconvertido não é idêntico ao pastor originário, porque o primeiro conhece ou conheceu outro género de vida e outros horizontes e o segundo apenas conhece o seu horizonte imediato; o primeiro, porque tem outros «possíveis», sabe como distanciar-se para «saborear»; o segundo, ao contrário, vive num estado em que o real imediato é todo o «possível».

Assim, a contestação da cidade e a valorização de uma vida simples, em contacto com a natureza, está longe de traduzir, em Teodoro de Almeida, a vontade de restaurar formas de primitivismo. Trata-se, antes, da recuperação de um antigo mito que tem acompanhado com persistência as fases mais recentes da história do homem.

No texto do oratoriano, depara-se-nos a hábil exploração do efeito dramático da oposição natureza/artifício, encontrando a expressão correspondente na oposição alegria/tristeza, aquela, por vezes, traduzida por um termo de intenso significado no léxico iluminista: a felicidade. No entanto, esse «feliz independente» nada tem que se pareça com o «bom selvagem» de Rousseau, para quem a noção de «estado de natureza» ([1]) é suposto encerrar o quadro não apenas físico mas também moral do homem, tal qual saiu das mãos da natureza. O feliz independente não é o homem no «estado de pura natureza», um ser passivo, com a maior par-

([1]) Deve notar-se que Rousseau, no seu *Discurso*, se refere a dois estados de natureza, um anterior à sociedade e outro onde a sociedade começa já a produzir as suas consequências funestas à felicidade e à inocência. O estado de natureza, na sua primeira acepção, é suposto encerrar e fornecer o quadro físico e moral do homem, tal qual saiu das mãos da natureza. Na «lenta sucessão das coisas», é nesse primeiro tempo que Rousseau encontra a chave da explicação da natureza do homem. No seu espírito, a um estado de feliz imobilidade e de repouso narcísico do homem original, opõe-se, dialecticamente, um estado cíclico de revoluções que se sucedem com muita rapidez. À plenitude da felicidade primitiva opõe-se uma história repleta de acontecimentos, cujo domínio muitas vezes nos escapa e se nos sobrepõe.

te das suas faculdades adormecidas, indiferente ao espectáculo da natureza, vegetando numa feliz inércia.

Teodoro de Almeida fala-nos de um homem que regressa à natureza, mas que leva na bagagem um percurso muito intenso no reino da cultura e que dele não se quer pura e simplesmente separar. Esse homem, de que fala, pretende ser a personificação da sabedoria, ou, como prefere dizer, da «filosofia verdadeira», nele confluindo a razão e a poesia.

A este propósito, oferece-nos um significativo diálogo sobre o lugar da cultura, nesta relação do homem com a natureza. Trata-se, concretamente, do diálogo entre a princesa Sofia e o conde da Morávia, dizendo aquela a respeito do tesouro da alegria: «Quanto a mim, creio que só no campo se poderá encontrar esse tesouro. Depois que em Constantinopla fui o ludíbrio da fortuna e dos fados, vivo nesta casa de campo e, posto que a princípio estranhei muito a mudança, agora, conhecendo o valor desta vida, estou quase tentada a crer que nela consistirá a felicidade completa. Pelo menos aqui sou senhora de mim, nas cortes era escrava dos outros.» (1)

Mas o conde responde com a aborrecida uniformidade dos dias na vida rural, com aquela «paz e uniforme continuidade», em que se adormeceriam as potencialidades do espírito. A isto responde Sofia que assim acontecia apenas aos «rústicos», pois tinham ocioso o uso da razão, «vivendo sem mais reflexão que a que fazem os olhos [...]. Mas os que dão exercício ao entendimento, sabem tirar, como as abelhas, delicioso mel das mais vis ervas do campo [...]. Vereis que o entendimento se perde à força de ficar embriagado com um bem casto deleite» (2).

Vemos, pois, que este regresso à natureza é, em última análise, uma resultante da cultura, acabando por esbater a oposição cultura/natureza A expressão de Misseno, outra personagem central do seu romance, clamando pela doçura e suavidade da «independência de um pastor», representa, no essencial, a vontade de constituição de um pastor «civilizado», que domina profundamente os valores mais caros da cultura autêntica.

Encontramos aí um sentido de renovação, que não representa um passo atrás e que, por isso, se torna particularmente sedutor. Diz então Misseno: «tirou-se-me um véu dos olhos, uma nuvem do coração, um peso do peito. Ponho-me em pé, acho-me ligeiro e ágil, saio do bosque, subo a um outeiro, olho a um lado e a outro e acho-me em novo clima e até a mim mesmo me desconheço» (3). A natureza desempenha aqui o seu papel tradicional de referir aquilo que é autêntico e essencial, aquilo que é princípio inalienável, aquilo que permite o reencontro do homem

(1) Teodoro de Almeida, *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna...*, p. 52.
(2) *Ibidem*, pp. 53-61.
(3) *Ibidem*, p. 60.

consigo mesmo, com o que mais o dignifica, sem que desse acervo de princípios a cultura possa considerar-se como ausente.

Uma vez estabelecidas estas noções, Teodoro de Almeida conduz-nos à exploração exaustiva do efeito de contraste. As paixões da natureza humana decaída, onde tudo é insatisfação e desejo, onde o amor se converte em loucura e o ciúme nos transforma em algozes de nós próprios: os golpes, as quedas, os prantos, os combates e assaltos, a tudo isso se opõe a sábia e reflectida singeleza de alguém que, de forma consciente, optou por uma vida simples, «entre troncos e penhascos». No entanto, a felicidade que se instaura mediante essa íntima participação entre o homem e a natureza está longe de possuir um sentido materialista, como em Epicuro, considerado como filósofo adverso à verdadeira doutrina da felicidade, pois que «punha a felicidade da vida no deleite dos sentidos e na inteira satisfação das paixões, ainda as mais grosseiras» (1).

Teodoro não condena o deleite dos sentidos, considerando-o mesmo importante na realização da felicidade terrena, mas esse não é por si entendido como um nível que a si próprio se baste. A felicidade de que nos fala consiste na correcta orientação da vontade e do entendimento e não na simples satisfação de apetites, como é próprio dos «brutos», por não serem estes criados à imagem e semelhança de Deus (2).

Sobre o conteúdo exacto da noção de felicidade, Teodoro apresenta-nos um texto que, a nosso ver, desfaz qualquer equívoco acerca de um eventual conteúdo estritamente «naturalista» daquela noção, nesta sua obra, reenviando para uma concepção antropológica clara: «Assim, quando a alma cair no seu centro para que foi criada, então o entendimento ficará absorto na vista clara da verdade infinita [...]. Pelo mesmo modo, a vontade ficará santamente embriagada no abraço eterno da formosura infinita.» (3) Definida nestes termos a felicidade celeste, passa então a explicitar o que entende por felicidade nesta vida, a qual consiste em que o entendimento, ilustrado por Deus, o conheça «do melhor modo que pode e dele e do mundo faça o conceito merecido, *à qual a simples natureza também não pode chegar.* E também consiste em que, por modo semelhante, a nossa vontade, ajudada por superior movimento, abrace a virtude, deteste o vício, domando as paixões que nos apartam do nosso último fim e, estando, do modo possível, unida e conforme à vontade divina, porque para este fim é que Deus nos deu o entendimento propenso à verdade e a vontade, inclinada ao bem e à virtude» (4).

É este o enquadramento metafísico que subjaz às referências feitas por Teodoro à felicidade de Misseno e de Sofia, emergente das relações destes com a

(1) *Ibidem*, p. 118
(2) *Ibidem*, p. 112.
(3) *Ibidem*, p. 123.
(4) *Ibidem*.

natureza, até porque a noção de natureza não se esgota na pura noção de matéria. Assim, põe na boca da princesa Sofia as palavras seguintes: «É logo certíssimo que o meu coração só gozando do seu fim é que se pode perfeitamente alegrar e só então terei paz, sossego e contentamento completo, só então ficará o meu coração *como a pedra no centro* [...]. *Pelo movimento da pedra se conhece o centro em que há-de repousar.*» (1)

Esta imagem do círculo, tão cara ao platonismo, fora difundida, no mundo medieval, pelo Pseudo Dionísio (2), que falara num Deus como causa universal e bondade absoluta, centro do círculo do qual emergem os raios de tudo o que pertence ao domínio do ser. Existe, assim, uma figuração de Deus como centro de um círculo, de onde tudo emana e para onde tudo se dirige. É esta imagem que Teodoro retoma para fundamentar o conceito de felicidade, dando-lhe o seu significado tradicional, não só através de Sofia, como já vimos, como também através de Misseno, que diz, sem reticências, apenas se obter a felicidade quando pusermos o coração naquele estado «*de quem busca o seu fim com grã cuidado*» (3), fim que não se esgota nos limites da natureza, fundando um «naturalismo», mas sim em Deus, centro do círculo de onde tudo emana.

No entanto, a suprema finalidade espiritual do homem não é de molde a fazer esquecer as realidades corporais e sensíveis, nomeadamente a que nascia do deleite do espectador perante o espectáculo da natureza.

Assim como Deus atendeu ao deleite dos sentidos, através da formosura encantadora do universo, assim atendeu, também, à felicidade da alma, sem que um e outro aspecto se dissociem radicalmente, pois que o recreio dos sentidos, pelas maravilhas da criação, é fonte de alegria para a alma, ou não fosse a beleza das criaturas um reflexo da Beleza do Criador.

Por isso, tal como o vimos criticar o epicurismo, também o veremos preocupado em explicitar que o seu ideal de uma vida em comunhão com a natureza não é coincidente com o ideal de vida «segundo a natureza», tal como o entenderam os estóicos, particularmente no que se refere à aceitação, pelo estoicismo, de um fatalismo intrínseco.

De facto, os estóicos assumiram princípios fundamentais da teologia cósmica expressa por Platão no *Timeu*, nomeadamente no que concerne à divinização do mundo. Para eles, a natureza identificou-se com o Logos ou razão universal, presente em todas as coisas e determinando, a partir de dentro, a evolução do mundo. Esse Logos criador mais não era do que a divindade imanente, transformada

(1) *Ibidem*, p. 30.

(2) Veja-se, sobre este tema, Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, vol. I, Lisboa, 1967, p. 273.

(3) Teodoro de Almeida, *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna...*, 1789, p. 31.

em lei suprema da vida moral. Daí que se note, no estoicismo, o aceitar de uma submissão ao curso dos acontecimentos e a consideração do inconformismo como um erro (1).

O sábio Misseno, que Teodoro nos apresenta no seu romance, tem, é certo, elementos que podemos encontrar na moral dos estóicos. No entanto, essa assunção, integrada num outro contexto, foi uma das características da moral do cristianismo, particularmente reflectida na fortuna alcançada por Séneca entre os moralistas cristãos (2).

Há em Misseno um sentimento claro de pertença e participação num todo cósmico, há uma felicidade que se determina, também, pela contenção dos desejos... Mas a relação de Misseno com a natureza, essa sua identificação com os seus ritmos, não é idêntica ao ideal estóico de uma vida segundo a natureza, ou segundo o Logos Universal, de forma a instaurar um fatalismo em que o homem se sujeita às leis impreteríveis do fado (3).

Daí que Teodoro de Almeida se preocupe em sublinhar o problema do livre arbítrio contra a submissão ao fado ou à fortuna. No seu discurso, a noção de fado é tida como prejudicial à felicidade humana. Veja-se o exemplo do conde da Morávia, que atribuía a sua melancolia e tristeza ao «fado» (4), e a forma como Teodoro o nega como causa, escrevendo que a origem da tristeza não reside nele mas em nós mesmos, como seres que Deus criou dotados de «livre alvedrio». A raiz mais profunda da tristeza reside afinal no pecado e na decorrente corrupção da natureza humana, inscrevendo assim a sua explicação numa tradição que, no caso da nossa cultura, encontra momentos expressivos em D. Duarte (5) e em Frei Amador de Arrais (6).

(1) Veja-se J. Pépin, *Théologie Cosmique et Théologie Chrétienne*, Paris, 1964, p. 129.

(2) Veja-se o nosso artigo, «Estoicismo em Portugal», in *Logos-Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa-São Paulo, 1989-92, vol. II, cols. 302-30.

(3) Encontramos, no nosso século XVIII, uma esclarecedora crítica a este aspecto do estoicismo em António Soares Barbosa, quando escreve, referindo-se a Zenão: «ligando a doutrina da felicidade do homem ao seu sistema da origem das coisas, dizia: [...] que a alma era uma porção da divindade; que o homem, fazendo parte deste todo, está sujeito às mesmas leis e as deve observar. O sábio, isto é, o virtuoso, conhecendo tudo isto, nunca se considera à parte [...], nada deseja porque se julga feliz indo como vão as coisas. Deste modo, dizia, ele vive segundo a ordem do mundo; segundo a natureza; segundo Deus; segundo a virtude, expressões que significam o mesmo na filosofia dos estóicos [...]. Desaparece, porém, todo este encanto, quando se sabe que Deus e a Natureza, para os estóicos, era o éter ou o fogo, alma do mundo, difundido por toda a matéria e sujeito às leis impreteríveis do Fado.» António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, vol. 1, p. XI.

(4) Teodoro de Almeida, *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna*, p. 100.

(5) D. Duarte, *Leal Conselheiro*, capítulos XVIII-XXII.

(6) Sobre o tema da tristeza em Amador de Arrais, veja-se o nosso artigo «Amador de Arrais» in *Logos...*, vol. I, cols. 466-470.

Capítulo Dois

A religião natural no século XVIII em Portugal e o seu contexto apologético

Pedro Calafate

O enraizamento do homem na natureza, como acabámos de ver no ponto anterior, fez-se, no espaço do iluminismo católico, em termos que não determinavam o soçobrar da natureza humana numa concepção «naturalista».

Trata-se de uma inserção do homem na natureza que, do mesmo modo que o enraíza, o eleva, num quadro onde o conceito de criação e suas consequências, no âmbito das relações entre o Absoluto e o criado, ocupam um papel primacial. A este respeito, assume-se como modelar a expressão de Frei Manuel do Cenáculo, quando refere que a legítima valorização da natureza não poderá servir «para encravar o homem no barro» (1), afastando, desde logo, qualquer veleidade materialista, pois que, afirma, «o homem não é uma pedra» (2).

Escreveu, a propósito, Georges Gusdorf (3) que o cristianismo condicionou, como nenhum outro tema, o curso da filosofia do século XVIII no seu conjunto e que, em consequência, a relação com Deus permanecerá, em todo o espaço europeu, o objectivo maior e envolvente do pensamento.

Ora, como temos visto, é no âmbito dessa relação entre o homem e Deus que se desenvolve toda a argumentação da física teológica. O «livro da Natureza» é um livro aberto a todos os homens, permitindo-lhes reconhecer Deus e os seus atributos, através da razão natural.

Nestes termos, a leitura do «livro das Criaturas», constituía, só por si, uma forma de religação entre o homem e Deus, quer dizer, representava uma forma de religião, neste caso, uma religião natural.

A religião, como escrevera Abbadie, um dos grandes mestres da apologética setecentista, era «un commerce entre Dieu et l'homme, dans lequel Dieu se manifeste aux hommes et les hommes glorifient Dieu» (4). Neste caso, Deus manifesta-

(1) Cenáculo, *Instrução Pastoral...Sobre a Piedade Cristã*, p. 30.
(2) *Ibidem*, p. 17.
(3) Georges Gusdorf, *Dieu, La Nature, L'Homme au Siècle des Lumières*, p. 44.
(4) J. Abbadie, *Traité de la Vérité de la Religion Chrétienne*, a la Haye, 1771, p. 126.

ra-se à razão humana através da lei natural, como participação da lei eterna e, também, através da ordem e harmonia do Universo, em termos de que nelas resplandece o Seu Poder, a Sua Bondade, a Sua Sabedoria, a Sua Providência... Logo, assim como a razão se tinha por universal, do mesmo modo o era uma religião que dela dependesse, uma religião que, por isso, se dizia «natural». Por estranho que pareça, o século do sensismo e do empirismo, o século da crítica aos «universais» ([1]), foi também o século onde, como nunca antes, o tema da religião natural alcançou a sua maior projecção. Tal estranheza pode surgir, pois que este tema era em boa medida uma herança do racionalismo clássico: uma forma primitiva de religião, fundada sobre o conhecimento de uma verdade que se impunha à razão, pressupondo que todas as operações do espírito humano eram, no seu início, racionais e que o irracional era posterior e sobreposto, razão por que todos os povos, mesmo os mais «incultos», abstracção feita dos seus preconceitos acidentais, possuíam na essência do seu espírito um conhecimento primordial de Deus, independente da revelação histórica.

Este tema era comum a católicos, reformados e a deístas, embora, como vamos ver, em contextos diferentes. A marca dessa diferença podemos começar por vê-la em Bergier, outro mestre da apologética setecentista, quando proclama: «O livro da natureza, bem que aberto a todos os olhos, *não basta para instruir os homens* (no conhecimento de Deus) e tem precisão de outro mestre, a maior parte deles» ([2]) e,

([1]) Encontramos uma interessante crítica à realidade dos universais em Manuel de Azevedo Fortes, quando, na sua *Lógica Racional Geométrica e Analítica,* escreve: «[...] não há no mundo cousa alguma que tenha existência e realidade que não seja única e singular e, assim, nada no mundo há que seja universal, nem, como dizem, *a parte rei,* nem pelo entendimento. A natureza humana só de algum modo se pode dizer universal, pela semelhança dos indivíduos que a compõem. Esta palavra Natureza é um termo abstracto que não tem existência nem realidade alguma e só se pode aplicar a muitas coisas entre si semelhantes, e a natureza humana, a que chamam *Natura ut sic,* fora do conceito é uma quimera», p. 145; o mesmo se poderá dizer do padre Teodoro de Almeida, querendo afastar do âmbito da metafísica não só os «entes de razão, os possíveis, os predicamentos e o contínuo», mas também e justamente «os universais», *Recreação Filosófica,* vol. VIII, tarde 46, 1792, p. 8; destaque-se ainda a crítica de António Soares Barbosa no *Tratado Elementar de Filosofia Moral*: «A semelhança que se concebe entre muitos entes é uma ideia abstracta e geral, a qual não poderia formar-se se não existissem indivíduos com diferentes propriedades, as quais, posto que sejam semelhantes, contudo, as que possui um não são as que possui outro.» Vol. 1, 1782, p. 91; a posição de Luís António Verney será também ela consentânea com esta concepção do problema dos universais, defendendo, no *De Re Logica* (Liv. III, parte I, Corolário 11), que as ideias universais são uma mera abstracção da nossa mente, pois que os sentidos, origem das nossas ideias, apenas conhecem o singular.

Para maiores desenvolvimentos deste tema veja-se, neste volume, o capítulo dedicado à crítica do inatismo, na secção Lógica e Conhecimento.

([2]) Bergier, *O Deísmo Refutado Por Si Mesmo...,* tradução de Francisco Coelho da Silva, Lisboa, 1787, p. 58.

noutro passo, referindo-se a Rousseau, diz: «Vós quereis que Deus não fale ao homem que pelo órgão da sua razão; assim é que Ele tem falado a todos, desde o princípio do mundo até Jesus Cristo.

«Ora, bem sabeis vós quão dóceis têm eles sido a esta voz e os termos a que a religião estava reduzida entre os povos mais sábios e mais ilustrados. E é de admirar que não se tendo os homens aproveitado deste meio, Deus, por um novo lance de bondade, se servisse de outro?» (1)

Este é também o pensamento do Padre Teodoro de Almeida. Para o oratoriano, o facto de se poder falar numa religião «natural» implica, só por si, que «todo o homem deve ter religião» (2). Simplesmente, a aceitação da universalidade do fenómeno religioso, radicando na própria essência da natureza humana, não pode, por isso, servir para *«embaratecer a porta do céu»* (3), dispensando tanto a crença nos Mistérios como o magistério da Igreja, o que justifica não só pela corrupção da natureza humana, após o pecado, como, sobretudo, por se tratar de uma razão finita, perante uma natureza divina, infinita e ilimitada.

Argumentos iguais encontraremos em António Ribeiro dos Santos. De facto, depois de nos definir a religião natural como o «conhecimento de Deus adquirido pela razão» (4) e, como tal, «naturalmente conhecido pelo homem», passa o canonista à afirmação da sua insuficiência, apontando não apenas a corrupção da natureza humana pelo pecado como, sobretudo, o facto de a natureza de Deus, porque infinita, «necessariamente há-de ser incompreensível à razão do homem, que é finita e limitada» (5).

Trata-se de uma religião que se pode considerar como resultado necessário da natureza racional do homem, possuindo, pois, o mesmo carácter de primordialidade e de necessidade do tradicional conceito de natureza. De facto, diz-nos, se considerarmos o homem no «estado de pura natureza», ou seja, «apenas dotado daquele discurso que é essencial a uma criatura racional», nele cabe a inegável certeza da existência «[...] de um Deus Eterno, Omnipotente, Criador e Senhor Supremo do céu e da terra» (6).

Voltando-nos para Bento José de Sousa Farinha, veremos a expressão de concepção idêntica: a religião natural é verdadeira, porém, não é bastante, residindo a principal razão de tal insuficiência no carácter limitado e finito da razão natural, perante a infinidade de Deus: «A natureza de Deus não pode ser compreendida

(1) *Ibidem*, p. 127.
(2) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, 1800, p. 135.
(3) *Ibidem*, p. 136.
(4) António Ribeiro dos Santos, *A Verdade da Religião Cristã*, vol. I, 1786, p. 64.
(5) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, 1800, p. 136.
(6) *Ibidem*, vol. I, p. XII.

pelo entendimento limitado, portanto, só pela razão não podemos saber tudo o que devemos a Deus [...]. Por isso, a religião natural não basta para haver religião verdadeira e inteira.» (1)

Estão aqui lançados os dados do problema que mobilizará os nossos teóricos setecentistas contra o deísmo de além-fronteiras: a razão de que se fala entre os católicos que admitem a legitimidade da religião natural é uma razão inserida numa natureza humana decaída, a qual se não sustém sem o dom da Revelação e da Graça, tese contra a qual em nada obstavam os insistentes relatos da profícua literatura de viagens de Setecentos, pois, como considera Cenáculo, «o homem natural que os filósofos pintam de meio perfil e unicamente tomam no estado em que gozasse de natureza benigna é um conceito mental para enganar meninos» (2). Do mesmo modo, veremos o padre Teodoro de Almeida alertar, na sua *Recreação Filosófica*, para as muitas mentiras trazidas à Europa pelos «primeiros descobridores da América» (3).

Estabelece-se assim um interessante diálogo entre razão e revelação, natureza e graça, religião revelada e religião natural. Insistir-se-á, no que diz respeito à religião natural, no seu carácter racional e humanamente inteligível e, logo, na sua dimensão de universalidade, a que o conceito de natureza, por excelência, se prestava, assumindo-se aquela como um conjunto de verdades que o homem pode adquirir acerca de Deus através da razão.

Assim, o tema será mobilizado, em contextos diversos, tanto por católicos como por deístas, estes defendendo a sua suficiência, alicerçando-se no prestígio da ideia de universalidade (e de natureza) e considerando os dogmas como desnecessários, aqueles, mobilizando tacitamente o tema como resposta à incredulidade, embora sem assumir a ideia de uma religião exclusivamente assente em fundamentos racionais, que dispensassem a necessidade de outros auxílios, como, já no início do século XIX sugeria, entre nós, V. P. Nolasco da Cunha, no seu *Triunfo da Natureza* (4).

Assim, ilustrando uma posição caracteristicamente deísta, inerente ao filosofismo francês, escreve J. P. Crousaz, na sua *Lógica*, que a religião natural, definindo a totalidade do espaço da religião, consiste em «*estudar o grande livro da natureza*, em cultivar a razão, em aperfeiçoar o espírito, em reconhecer um criador do universo, em respeitar a sua providência, em admirá-lo nas suas obras, em sentir a diferença da virtude, que Deus ama, do vício, que ele condena, e em passar esta vida na sua

(1) Bento José de Sousa Farinha, Ms. Ajuda, 49-1-23, n. 10, fol. 187.
(2) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre a Piedade Cristã*, p. 27.
(3) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. IX, 1793, p. 273.
(4) V. P. Nolasco da Cunha, O *Triunfo da Natureza*, Londres, 1809.

presença, na moderação, na justiça e na espera, enfim, de um melhor destino depois da morte» ([1]).

Já daquela mobilização tácita de sentido apologético nos dá bem conta Luís António Verney, na sua *Resposta às Reflexões...*, ao considerar útil e necessária uma separação de matérias, no tocante à razão e à revelação: «E por esta causa os teólogos modernos têm escrito tão belos tratados de religião natural, para mostrar aos ateus a existência de Deus, para deles tirar os princípios da religião natural contra os deístas *e para do conhecimento da religião natural mostrar evidentemente a necessidade da revelação, ou da religião sobrenatural, que é a nossa religião cristã.* Isto é o que diz o Crítico e isto entendem muito bem todos os que sabem que coisa é teologia e quais são as heresias modernas e como se convencem.» ([2])

Já bastante se tem dito no que concerne à verificação dessa insuficiência no nosso espaço cultural da segunda metade do século. Gostaríamos, por isso, de deslocar a análise da questão para o nível dos fundamentos do problema, o qual reside na defesa de uma harmonia entre a razão e a revelação, entre a natureza e a graça.

É, por exemplo, o que se pode concluir do capítulo dedicado ao assunto pelos *Estatutos da Universidade de Coimbra,* onde se criticam aqueles que «atribuem tanta virtude às forças da natureza humana corrupta que chegam a afirmar que somente com elas e sem os auxílios da Graça podem os homens obrar bem» ([3]).

No mesmo sentido, escreveram os autores do *Compêndio Histórico,* em texto que reputamos essencial para o esclarecimento da posição oficial do pombalismo, que sempre que as demonstrações racionais, no plano da filosofia moral, se não harmonizem nas suas conclusões com o conteúdo da revelação, deverão ser consideradas como erro proveniente de «princípio mal tomado». Como era seu timbre, acusavam os autores desta obra os jesuítas por, a seu parecer, não respeitarem de forma conveniente os planos específicos da razão e da fé, o que estava longe de ser verdade, como pode ver-se no capítulo desta obra dedicado a Inácio Monteiro. Era esse, segundo os pombalistas, o «segundo estrago» dos mestres da Companhia contra a filosofia moral: «Porque nela se confundiam os preceitos da ética com os da moral evangélica; os princípios da razão com os da fé, e isto porque os escolásticos não se contentaram com darem na ética a simples e pura doutrina dos ofícios do homem e do cidadão, deduzidas precisamente da razão natural, que é unicamente a fonte e o verdadeiro princípio de onde elas se derivam, para depois se confrontarem com a revelação e para assim se poder conhecer, por demonstração

([1]) J. P. Crousaz, *Logique*, Amesterdão, 1720, p. 249.
([2]) Verney, *Resposta às Reflexões...*, 1748, pp. 46-47.
([3]) *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), Livro 1, Tit. III, cap. VI, p. 107.

a posteriori, se as deduções que delas se haviam feito *tinham sido legítimas e foram verdadeiramente ditadas pela natureza, a fim de se graduarem os referidos princípios conforme o seu merecimento, na certeza de que achando-se contrários à revelação, não podiam ser verdadeiros ditames da razão cristã.*» (1)

O mesmo princípio será retomado, mais tarde, por António Soares Barbosa no seu *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, ao considerar que o ofício do filósofo, no plano da ética, é «olhar os dogmas morais que a revelação propõe como umas máximas que a suma razão nos descobre [...]. Ao filósofo é que pertence chegar a elas por via da demonstração.

«*Porém, deve trabalhar nesta, de sorte que o preceito moral revelado, que é demonstrável, se tenha por uma verdade certa ainda antes de se acharem os princípios por cujo nexo ela há-de vir a ser conclusão.* Por este modo persuadirá a concórdia da razão com a revelação nestas matérias e os diferentes modos com que Deus se dignou socorrer os homens.» (2)

A razão e a revelação não se referem a duas verdades mas a uma só e a razão de que se fala, como instauradora da filosofia, é uma «razão cristã», como o é também a «natureza», tal como se lê no manifesto pombalino.

Podemos considerar que o que permanece como pano de fundo para os nossos intelectuais da época, pelo menos os que estiveram de mãos dadas com o pombalismo e o ajudaram a construir, é a aceitação da verdade da revelação cristã. É isso que nos parece poder atribuir unidade essencial às posições dos nossos intelectuais das Luzes, interessados na definição das vias graças às quais a razão pode colaborar com a fé e inversamente.

Trata-se, com efeito, de uma troca de «bons ofícios» em que a fé alerta a razão contra os seus erros e as suas falhas e a razão erige em princípios de humana certeza o conteúdo da revelação, sem que em tal colaboração se note também a ausência de um interesse apologético, pois que, segura de que o que contradiz a revelação é falso, a razão adquire, nessa certeza, a força e convicção necessárias para virar contra os contraditores da revelação as suas próprias armas. Tal era a eficácia dessa maneira de filosofar (3), que veremos de novo sublinhada nos *Estatutos da Universidade de Coimbra:* «Porque por uma parte a revelação não tira nem muda a natureza dos ofícios que se alcançam e se compreendem pelo lume da razão; antes em parte os confirma e em parte os acrescenta. E, por outra parte, a convicção dos ouvintes, sobre os mesmos ofícios, por meio da própria razão, fá-los conhecer a concórdia da razão com a fé e não só multiplica os motivos de credu-

(1) *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771), Parte II, cap. II, p. 178.

(2) António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, vol. I, 1792, p. XXXVII.

(3) Sobre a projecção futura deste tema, veja-se Étienne Gilson, «La Philosophie Chrétienne», in *Le Philosophe et la Théologie*, Paris, 1960, pp. 196 e segs.

lidade dos mesmos ofícios mas fortalece, reforça e aumenta muito os estímulos para a proveitosa observância deles.» ([1])

Citemos ainda um último texto, desta feita de Verney, onde o problema se coloca nos mesmos termos: «Nem a ética basta para regular as acções dos homens, nem a pura teologia sem a ética basta para persuadir a todos: porque a razão e a revelação têm vínculo necessário e de ambas se compõe este todo da religião, que nós devemos seguir e defender. Aquela justifica os motivos da nossa religião [...]. Esta explica aos mesmos filósofos aquilo que eles confusamente entendiam e lhes mostra que para conseguir o homem o seu fim, não basta somente a religião natural, mas se requerem outras muitas coisas.» ([2])

Note-se que o que Verney aqui entende por religião natural é essencialmente a manifestação de Deus ao homem através da Lei Natural, tal como postulara S. Paulo, pois nos está a situar no contexto particular da filosofia moral ou ética e não no da física.

Cabe então sublinhar que a defesa da insuficiência da religião natural não participa de um dilema entre a razão e a revelação mas sim de um quadro em que a razão reclama um absoluto que a funde, situado ontologicamente para lá dos seus limites. Ora, esta situação não foi encarada, por aqueles que a defenderam, como desqualificadora da razão mas, pelo contrário, como dignificação da plenitude humana. De facto, como de novo afirma o padre Teodoro de Almeida: «Mistério não é o mesmo que quimera ou delírio, como muitos pensam. Mistério é uma coisa sobre ou além da razão humana. Quimera é uma coisa contra a razão humana; e isto não é o mesmo.» ([3])

Parece-nos que a assunção deste princípio se afigura fundamental para a compreensão dos nossos textos da segunda metade do século, fora de tensões que na verdade não existiram, a não ser numa posterior visão positivista da história do pensamento.

Mas daqui decorre outra consequência não menos importante: é que a razão de que se fala nos textos que citámos não é uma razão em tudo idêntica à que nos propõem os defensores da suficiência da religião natural. Ela serve-se dos mesmos processos de demonstração, reconhece as mesmas exigências lógicas e o conhecimento que alcança é um conhecimento também «natural», mas, ao contrário da razão imperante entre o deísmo, ela reconhece uma autoridade que a transcende, determinando que a razão, só por si, não possa conduzir o homem até ao seu fim verdadeiro, como escreve Verney: «A ética que não conhece esta Graça não pode

([1]) *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), Livro II, Tit. III, cap. II, p. 315.
([2]) Luís António Verney, *Resposta às Reflexões...*, p. 46.
([3]) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. x, tarde XVI, p. 77.

deduzir os preceitos para emendar perfeitamente os costumes [...], não pode conduzir o homem ao seu fim e à sua maior felicidade.» [1]

Uma razão que não reconhecesse outro fundamento para lá de si própria não realizaria a plenitude do humano. A razão natural de que fala, neste texto, Verney, não é, em última análise, a mesma razão natural que o deísmo insinua: possuem as mesmas exigências lógicas mas assentam em fundamentos diversos, pois que a sua aceitação de uma purificação ou aperfeiçoamento pela fé, a conduz a um estádio diferente.

Utilizando palavras de Cenáculo, não é uma «razão nua» nem uma «razão satisfeita de si» que «incorre na fatalidade de negar os mistérios» [2]. Assim, quando se fala da «suficiência» ou «insuficiência» da razão, numa perspectiva de comparação entre catolicismo e deísmo, não pode esquecer-se de que não se está a comparar exactamente a «mesma coisa».

Por detrás de interesses políticos e ideológicos, alimentados pelo regalismo imperante, cremos que a posição dominante no tocante ao problema da razão e suas relações com a fé era conforme com a doutrina da Igreja de Roma, a qual, como escreveu Étienne Gilson [3], desde o século XIV até Leão XIII, sempre se reconheceu no pensamento de S. Tomás de Aquino: a graça não contradiz a natureza mas aperfeiçoa-a!

O que daqui se conclui é que a situação do homem, perante si próprio e perante a natureza que o circunda, se não esgota, no tocante às suas relações com o divino, naquilo que o exercício puro e simples da razão alcança; se não esgota na manifestação natural de Deus, devendo ainda considerar-se outros modos pelos quais Ele se dignou manifestar. A natureza humana é limitada e finita; Deus é, por essência, infinito e ilimitado, de onde estar vedado à razão o conhecimento de todas as suas obras, de todos os seus decretos e de todos os seus motivos e, sendo certo que nos comunicou a razão para que nos servisse de guia, não renunciou ao direito, escreve Bergier no seu texto apologético, «de me ensinar coisas em que a minha razão vê tão-somente obscuridade» [4]. Logo, diz o mesmo autor, se Deus nos ensina coisas que a razão não compreende, tal não constitui uma desqualificação da natureza humana, porque, sem derrogar os direitos da razão, faz depender da fé a nossa salvação: «A fé nos mistérios nunca é, logo, contra a razão, pelo contrário, *a razão é que nos prescreve esta submissão à divindade*» [5].

---

[1] Luís António Verney, *Resposta às Reflexões...*, p. 5.
[2] Cenáculo, *Instrução Pastoral...Sobre o Corpo de Doutrina*, p. 52.
[3] Étienne Gilson, «La Philosophie Chrétienne», in *Le Philosophe et La Théologie*, p. 214.
[4] Bergier, *O Deísmo Refutado Por Si Mesmo...*, Lisboa, 1787, p. 16.
[5] *Ibidem*, p. 30.

Esta era a posição teórica que veremos dominar entre os nossos autores. Assim, para Cenáculo, ao escrever que «mal vai a razão quando ela não cai sobre si [...] e em si mesma desengana que em tal fadiga há necessidade de reparo maior que suas forças» ([1]), a mesma razão que, escreve, nada tem a ver com as «sendas e trilhos fumosos e tortos que levaram os Tolland e os deste abismo e todos aqueles que fugiram de Deus para falarem do que só em Deus se acha» ([2]), referindo-se-lhes como «partidários da jactância filosófica», por não reconhecerem «a insuficiência e os defeitos da mera natureza» ([3]).

O quadro conceptual em que Cenáculo se insere, a este respeito, é fortemente marcado pelo pensamento de S. Paulo. De facto, diz o bispo setecentista, tiveram muitos «naturalistas» «aproximações à verdade», «entenderam as propensões da Natureza para um Criador Supremo», tanto quanto ensinaram «a continência na desordem»; porém, «tirava-lhes a suficiência de legisladores, sua inconstância nas propensões, a suma desigualdade nos procedimentos [...] e a ignorância mais decidida sobre a raiz de tão geral defeito e da virtude que a podia pôr a salvamento e dos caminhos de o conseguir. Isto era vedado ao mais presumido esquadrinhador da natureza moral e das suas combinações com a natureza, no estado físico» ([4]). Como se sabe, foi este o princípio que determinou a legitimidade, para o cristianismo, do aproveitamento da cultura pagã, à luz da conversão eclesiástica dos seus valores culturais.

Assim também para o padre Teodoro de Almeida, que claramente postula a mesma insuficiência da razão e o facto de ser ela própria a concluir pela necessidade da revelação. Neste enquadramento, diz: «Quem estuda por este grande livro do Universo, a cada folha se vê pasmado, confuso e embaraçado e, no fim, se for sincero, há-de dizer: confesso que o Todo-Poderoso vai muito além da minha inteligência e que o Poder de Deus é maior que o meu entendimento» ([5]), razão por que acrescenta, noutro passo: «bom será que me dêem outra luz que também venha de Deus, mas por outro espelho menos baço que o meu» ([6]).

A natureza humana comporta uma abertura a Deus, por ser feita à sua imagem e semelhança, e a inserção, nessa natureza, do sobrenatural e da graça, *nunca pode ser vista como uma intrusão, mas, sim, como a realização da plenitude humana.* Se bem que o homem seja naturalmente inclinado ao seu fim último, ele não o pode alcançar apenas pela força da natureza e sem o auxílio da graça, em virtude da

([1]) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre a Piedade Cristã*, p. 24.
([2]) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre o Corpo de Doutrina*, p. 58.
([3]) *Ibidem*, p. 12.
([4]) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre a Piedade Cristã*, p. 17.
([5]) Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. IX, 1793, p. 82.
([6]) *Ibidem*, p. 113.

própria eminência desse fim. Há, no próprio âmago da natureza humana, uma aptidão «natural» para receber a graça, logo, o «diálogo» entre o catolicismo e o deísmo é muitas vezes um diálogo impossível, por partirem, cada um, de diferentes conceitos de natureza humana.

É este carácter finito e limitado, arrastando consigo uma «docilidade racional», que torna insuficiente uma religião natural, no sentido em que o propusera o deísmo, assim como levará à recusa de uma concepção antropológica meramente «naturalista», onde a relação com o divino assentasse apenas na manifestação natural de Deus, tanto interna (lei natural) como externa (ordem e harmonia do Universo).

Em última análise, o estatuto ontológico da razão, entre os nossos teóricos, deverá procurar-se no conceito platónico de participação, como de novo refere o padre Teodoro de Almeida: «Se a minha razão não fosse só participante da Razão Eterna de Deus, mas igual a ela, então escusava eu de outra luz. Mas ainda que a luz da minha razão derive da Razão Eterna de Deus, não é igual a ela [...] e, assim, não deve escusar esta luz.» (1)

Há aqui uma recusa, pelo oratoriano, da concepção estóica de uma identidade entre *lex divina* e *lex naturae*. Para o cristianismo que defendeu, ambas se encontram separadas por uma exigência de transcendência, embora se não possa falar de uma separação absoluta, pois que se faz intervir, aí, o conceito de participação. A lei natural é a participação da lei eterna na natureza racional do homem.

O mesmo defenderá o franciscano Frei Manuel do Cenáculo, apelando para esse estatuto ontológico da natureza racional do homem, como participação da razão divina, infinita e ilimitada. De facto, na sua *Instrução Pastoral sobre as Virtudes da Ordem Natural*, fala-nos de um «[...] direito eterno, *espargido em nós mesmos e derramado pelos objectos*» (2). Cenáculo refere aqui a possibilidade do conhecimento de Deus através de «nós mesmos», ou seja, através daquela «voz interior» que Deus imprimiu no coração do homem, e através «dos objectos», encarecendo, desta feita, a noção de Natureza (física) como «linguagem». Em todos os casos é a razão humana que reconhece essa linguagem divina, uma razão que, como diz, «*participa da Lei da Justiça e Verdade Eterna*» (3).

Logo, a religião natural é uma religião que tem por base legitimadora o facto de que «desde sempre, a divindade se insinuou pelo grande clarão impresso nas almas [...] e por todos os argumentos que a razão natural é capaz de formar» (4). Por isso, trata-se de uma religião universal, pelo que, de forma subtil, nega a pos-

(1) *Ibidem*.
(2) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre as Virtudes da Ordem Natural*, 1785, p. 44.
(3) *Ibidem*, p. 20.
(4) Cenáculo, *Instrução Pastoral... Sobre a Piedade Cristã*, p. 19.

sibilidade do ateísmo, pois considera que este só se pode conceber após a experiência prévia daquilo que se diz negar: «O ateu primeiro concebe que recuse para se voltar às materialidades» ([1]). Todavia, assente nesta base de universalidade que a legitima, Cenáculo proclama, como já vimos, a insuficiência de uma religação a Deus por meios exclusivamente racionais, já que «a natureza não é capaz para dar a completa claridade» ([2]). Colocar o problema das relações entre Deus e o homem numa perspectiva meramente naturalista, «desacreditando as obrigações evangélicas», conduziria necessariamente a «estratagemas verbais fautores de independência» ([3]) que a razão cristã não poderia aceitar.

De qualquer forma, e sobre o pano de fundo da sua insuficiência neste plano, o conceito de natureza é aqui chamado a desempenhar o seu papel fundamental de referir algo a que se quer atribuir o carácter de necessidade, de primordialidade e de universalidade, confundindo-se com as noções de substância e de essência, algo que não pode ser alienado sem que o ser perca as suas características fundamentais.

Sétima parte

As Luzes no Brasil

O Iluminismo no Brasil

António Paim

1. Enunciado sintético do tema

A circunstância da Independência obriga-nos a tratar de forma autónoma um movimento que, a rigor, não tinha essa característica. Assim, a reforma do ensino secundário efectivada sob Pombal não sofreu adaptações para ser introduzida no território brasileiro. Embora maioritariamente nascida no Brasil, a elite técnica saída da Universidade reformada militou na Metrópole e as suas pesquisas no Brasil estavam ao serviço de um único ideário. O responsável pela criação do Seminário de Olinda, de onde sairiam os líderes de uma das vertentes surgidas no processo da Independência, Azeredo Coutinho (1742/1818), era uma figura de proa da elite dirigente. Finalmente, a filosofia dominante no ciclo pombalino, o empirismo mitigado, tornar-se-ia objecto comum à crítica desenvolvida nas primeiras décadas do século XIX, tanto no Rio de Janeiro, para onde se deslocara a Corte, como em Lisboa.

De todos os modos, a abordagem autónoma dos desdobramentos do Iluminismo no Brasil reveste-se de grande interesse, notadamente pelo facto de que o empirismo mitigado e o cientificismo parecem ter ali deitado raízes mais profundas. A análise a ser empreendida certamente permitirá ao leitor avaliar, em confronto com as outras análises dedicadas à Metrópole, se se trataria de uma simples impressão ou de uma consistente hipótese.

2. O Brasil na segunda metade do século XVIII

Embora as apurações estatísticas não se fizessem com maior rigor, sabendo-se em geral o número de domicílios (fogos), admite-se que na segunda metade do século XVIII a população do Brasil tivesse evoluído de 2,5 milhões para 3 milhões

ou pouco mais. Já naquela altura devia equiparar-se ou mesmo ultrapassar a da Metrópole (2,4 milhões em 1768). A ocupação era sobretudo litorânea e predominantemente rural, devendo atingir em torno de 300 mil km². É geralmente aceite a seguinte distribuição populacional em fins do século: Corte e província do Rio de Janeiro, 30%; Minas Gerais, 20%; Bahia, 10%; Pernambuco, 10% e São Paulo, 5%, absorvendo o conjunto por volta de 75% do total.

Diversos centros urbanos permitiam uma certa vida cultural. A capital, o Rio de Janeiro, embora não tivesse rigorosamente a feição que já então adquiriam algumas cidades europeias, inclusive a Lisboa reconstruída, constituía uma concentração destacada. À época da chegada da Corte ao Rio de Janeiro, devia ter 100 mil habitantes. As outras cidades importantes eram Salvador e Recife (tinham em torno de 50 mil habitantes cada, em 1820); São Luís (Maranhão), Ouro Preto (Minas Gerais) e Belém (Pará), com contingente populacional equiparável (20 mil cada, em 1820); sendo São Paulo e Porto Alegre (Rio Grande do Sul) centros muito menores. Havia naturalmente muitas vilas e povoados, espalhados pelo território colonizado. Ocupavam lugar relevante em Minas Gerais, considerada a principal civilização urbana depois do Rio de Janeiro. Características assemelhadas tinham o Recôncavo Bahiano, nas proximidades de Salvador, a Zona da Mata em Pernambuco e Campos, no Norte do Rio de Janeiro, regiões onde se desenvolvia a actividade açucareira.

Critica-se muito que Portugal não tivesse implantado universidades no Brasil. Mas estas tão-pouco se espraiavam pelo território metropolitano, tratando-se muito mais do monopólio de Coimbra. Maior prejuízo à vida cultural há-de ter trazido a proibição da existência de tipografias, ficando as edições na dependência de Lisboa. Devido a isto, os mais importantes de entre os livros de carácter histórico ou descritivo das províncias — com a excepção da *História da América Portuguesa* (1730) de Sebastião Rocha Pitta — seriam publicados séculos depois, como o *Tratado Descritivo do Brasil em 1857*, de Gabriel Soares de Souza, os *Diálogos das Grandezas do Brasil* (1618), a *História do Brasil* (1627) de Frei Vicente do Salvador e *Cultura e Opulência do Brasil* (1711), de Antonil que, tendo chegado a ser impresso, foi entretanto recolhido e destruído pelas autoridades.

Segundo um levantamento devido a Rubens Borba de Moraes ([1]), observa-se uma nítida diferenciação entre os textos aparecidos até à primeira metade do século XVIII — cerca de duzentos títulos — e os do período seguinte. No primeiro período, as obras literárias, de cunho histórico ou descritivas, bem como as de índole didáctica, oscilam em torno de trinta. Toda a parcela restante poderia ser agrupa-

([1]) *Bibliografia Brasileira do Período Colonial*, São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros, 1969.

da como apologética da religiosidade contra-reformista, em sua maioria na forma de sermões. Após a reforma da Universidade de 1772, predominam os textos de carácter científico — abrangendo aproximadamente 350 títulos —, elaborados em consonância com a maneira pela qual a intelectualidade portuguesa apreendeu o novo tipo de saber, que procuraremos caracterizar expressamente.

Em alguns centros, a vida cultural era fomentada por academias literárias, que se reuniam periodicamente, admitiam sócios e sustentavam a discussão de determinados temas. Muitas dessas academias tinham entretanto vida efêmera. Ainda em 1758, funcionava no Rio de Janeiro a Academia dos Seletos, fundada por Feliciano de Souza Nunes (1730-1808), alto-funcionário da administração do Rio de Janeiro, autor dos *Discursos Políticos Morais*, que correspondem a uma das mais significativas manifestações da Contra-Reforma. Mais apropriada ao espírito do período pombalino é a Academia Científica do Rio de Janeiro, que começa a funcionar em 1772, por iniciativa do marquês de Lavradio (D. Luís de Almeida Portugal, 1729-1790), que foi governador da Bahia e, posteriormente, vice-rei.

Considera-se que seriam activas as Academias Literárias de Ouro Preto (Minas Gerais) e Salvador (Bahia). A mineira teve o seu funcionamento dificultado a partir da repressão desencadeada contra a conspiração que passou à história com a denominação de Inconfidência Mineira (1789). Acabaria também envolvida na perseguição a denominada Sociedade Literária do Rio de Janeiro, fundada nessa época, ao que se supõe para difundir as ideias do Abade Raynal (Guilhaume-Thomas François Raynal, 1713-1796), autor de *A Revolução da América*, livro dedicado ao estudo da independência americana, que se supõe haja sido muito difundido no seio da nossa elite.

Com a organização da Academia Real das Ciências de Lisboa, em 1779, os mais destacados de entre os naturalistas formados na Universidade renovada, que regressaram ao Brasil, passaram a ligar-se directamente àquela instituição.

A Igreja Católica dispunha, na segunda metade do século XVIII, de um arcebispado (Bahia), seis bispados [Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhão, Pará, Mariana (Minas Gerais) e São Paulo] e duas prelazias. Dioceses e paróquias espalhavam-se pelos principais centros da parcela ocupada do território. A formação do padroado secular dependia directamente da Metrópole. O Estado exercia o seu controlo na matéria através da Mesa da Consciência e Ordens. Em relação aos padres seculares, a primeira iniciativa de transferir para o Brasil a sua formação seria através da criação do Seminário de Olinda, em 1798. Por sua importância no debate filosófico e na acção política dos padres, precisa ser considerado de modo autónomo. A Carta Régia de 1811 autoriza a formação do Seminário Eclesiástico da Bahia, em Salvador, providência que se efectiva a partir de 1815.

Com a expulsão dos jesuítas, a actuação de ordens religiosas no Brasil circunscreve-se a três: São Bento, São Francisco e Carmo. Os beneditinos e franciscanos organizaram mosteiros tanto na Bahia como no Rio de Janeiro. Os carmelitas tinham actuação destacada na Amazónia e, a exemplo dos jesuítas, exerciam actividades económicas tanto no Maranhão como em Pernambuco.

3. O empirismo mitigado nos manuais

Com a Reforma Pombalina de 1772, é criada a Faculdade de Filosofia Natural, cujo programa abrange estas matérias:

— Lógica
— Metafísica
— Ética
— História Natural (zoologia, botânica e minerologia)
— Química Teórica e Prática

Os cursos de Matemática eram ministrados em Faculdade Autónoma que tinha essa denominação.

São adoptadas pela Universidade na versão latina as *Instituições de Lógica e Metafísica* de António Genovesi (1713-1769), aportuguesado em Genuense. As *Instituições de Lógica* são traduzidas em 1785 por Bento José de Souza Farinha e, em 1786, por Miguel Cardoso. Esta última tradução mereceria outras edições em Portugal (2.ª ed., 1806; 3.ª ed., 1842). As *Instituições de Metafísica* somente seriam traduzidas em 1790 (*Lições de Metafísica Feitas para Uso dos Principiantes*, traduzidas em português por Bento José de Souza Farinha, Lisboa, Of. António Gomes, 1790, 112 pp.). Circulavam edições latinas tanto com os dois textos em conjunto (*Institutiones Logicae et Metaphysicae*) como em separado.

Para o ensino de moral foram introduzidos dois compêndios: o de Heinécio (João Teófilo Heinecke, alemão 1681-1741) — *Elementos de Filosofia Moral* tirados do latim em linguagem da edição de 1765 por Bento de Souza Farinha, Lisboa, José da Silva Nazaré, 1785, 128 pp., reeditados pela Academia de Ciências de Lisboa em 1835 — e o de Eduardo Job (Eduardo Job de São Colomano, austríaco, 1730-1821) — *Institutiones Philosophiae Praticae*, editadas sucessivamente em latim, a partir de 1784, finalmente traduzidas em 1846 por João Baptista Correia de Magalhães. Ao todo, mereceu oito edições em Portugal e duas no Brasil.

Por Carta Régia de 24 de Janeiro de 1791, o ensino de Filosofia Racional e Moral é eliminado da Faculdade de Filosofia e incluído no quadro das disciplinas do Colégio das Artes. O currículo da Faculdade de Filosofia é completado com a introdução de uma cadeira de Botânica e Agricultura. Assim, em menos de vinte

anos a filosofia é relegada aos estudos menores, equivalentes ao que mais tarde se denominaria de ciclo secundário.

Os compêndios editados nessa fase configuram o que seria baptizado de *empirismo mitigado.* Essa denominação foi sugerida por Joaquim de Carvalho (1892--1958), tratando-se de uma expressão muito feliz porquanto destaca o essencial, isto é, ausência de problematização do empirismo. Enquanto nessa corrente, tanto na Inglaterra como na França, no mesmo período, a problematização dos conceitos--chave iria fecundar a meditação posterior, em Portugal, como espero demonstrar, evitou-se ciosamente tudo aquilo que pudesse desviar da rota principal — difusão pura e simples de uma nova doutrina —, a começar pela crítica ao aristotelismo até então dominante.

Na Inglaterra, ao distinguir qualidades primárias de secundárias, Locke deu ensejo a que se pudessem tornar meramente subjectivas as sensações em seu conjunto. Visando superar a dificuldade, Hume denominaria de «impressão primeira» essa referência inicial do processo do conhecimento. Para isso teve, entretanto, de estabelecer esta distinção: «todos os objectos da razão humana ou de nossas investigações podem se dividir em dois géneros, a saber, relações de ideias e de factos». As ciências do primeiro tipo (geometria, álgebra e aritmética) constituem-se de proposições intuitiva ou demonstrativamente certas, que se podem descobrir a partir do pensamento, sem depender em nada do que existe no universo. Quanto à relação entre factos, o que se pode dizer é que obedecem ao princípio de causa e efeito. A experiência é o único fundamento de nossas afirmações a respeito dessa última relação. As conclusões retiradas da experiência partem da suposição de que o futuro ocorrerá em conformidade com o passado. O *Inquérito sobre o Entendimento Humano* (1748) contém em germe o conceito de determinismo probabilístico, em que se apoia a ciência do século XX. Além disto, teve a virtude de despertar Kant daquilo que ele mesmo designaria como «sono dogmático», que o provocaria a empreender o caminho da formulação acabada de uma nova perspectiva filosófica, a transcendental.

Se nos voltarmos para a França, não é menor o impacto do empirismo. Na medida em que Condillac o radicaliza, transformando o ser humano numa simples máquina, incapaz de explicar a formulação mesmo dos conceitos mais elementares, para refutá-lo, os ideólogos acabariam voltando sua atenção para a vontade, iniciativa de que Maine de Biran saberia tirar todas as consequências. Agora são as próprias categorias do eu, causa e liberdade que irão encontrar fundamentação empírica, a partir do acto voluntário.

Em Portugal, evitou-se ciosamente as diversas questões mais espinhosas.

Luís António Verney (1713-1792) não se sente obrigado a enfrentar o aristotelismo a pretexto de que, achando-se o saber cristão nas Sagradas Escrituras,

não poderiam as determinações dos Santos Padres ficar na dependência de uma personalidade de cuja existência sequer suspeitavam. E quanto à visível incompatibilidade entre a nova física e o saber de índole filosófica simplesmente a ignora, nestes termos: «E suponho que a Filosofia é conhecer as coisas por suas causas; ou conhecer a verdadeira causa das coisas. Esta definição recebe os mesmos peripatéticos, ainda que eles a expliquem com palavras mais obscuras. Mas chamem-lhe como quiserem, vem a significar o mesmo, *v. g.*: saber qual é a verdadeira causa que faz subir a água na seringa é Filosofia; conhecer a verdadeira causa por que a pólvora, acesa em uma mina, despedaça um grande penhasco é Filosofia; outras coisas a estas semelhantes, em que pode entrar a verdadeira notícia das causas das coisas, são Filosofia.» (1)

Essa redução da Filosofia à Ciência, Verney vinculava-a abertamente à tese da ilegitimidade da Metafísica. Segundo seu entendimento, o ensino da disciplina dever-se-ia reduzir a noções de História da Filosofia, com ênfase no período moderno; à Lógica, sem dar-se conta das verdadeiras implicações da nova doutrina baptizada de teoria do conhecimento; à Física (admitindo uma introdução de natureza escolástica, de facto incompatível com o espírito da física newtoniana) e à Ética. Esta última permanecia como um elemento da tradição, ignorando a problemática do tempo, notadamente as novas doutrinas políticas.

Embora, por razões que se desconhece, a institucionalização do sistema que se propunha substituir a Escolástica não se tenha efectivado a partir da obra de Verney, e os compêndios antes referidos seguem a mesma linha. Para comprová-lo basta examinar o conteúdo das *Instituições de Lógica*, de António Genovesi (aportuguesado para Genuense) (2) e das *Instituições de Filosofia Prática*, de Eduardo Job.

No verbete que escreveu para a *Enciclopédia Filosófica* (Roma, 1957), Capone Braga evidencia a complexidade (e a modernidade) do pensamento de António Genovesi, o que de modo algum reflecte-se na maneira como foi introduzido na cultura portuguesa, a partir de um manual simplificado, destinado a iniciantes (*La Lógica per li giovenetti*, 1766).

Genovesi ordenou-se sacerdote em 1737, aos 24 anos de idade, passando a residir em Nápoles onde teria oportunidade de assistir às últimas aulas de Vico. Tornou-se preceptor junto a famílias napolitanas, ficando famoso na cidade, razão pela qual seria convidado a ensinar na Universidade. Em 1743 publicou a primeira parte de uma obra dedicada à Metafísica, de que resultaria ser acusado de ateísmo e sub-

(1) *Verdadeiro Método de Estudar* (Carta Oitava), Lisboa, Sá da Costa, 1950, vol. III, p. 39.

(2) Mereceu reedição recente com apresentação de Celina Junqueira e introdução de António Paim (António Genovesi — *A Instituição da Lógica*, Rio de Janeiro, Ed. Documentário, 1977).

metido ao Santo Ofício. Viu-se na contingência de elaborar um Apêndice, cuidando de explicar-se, dirigido ao Cardeal Inquisidor. Por instâncias da Universidade, redigiu um estudo sobre a natureza, a origem das ideias e os princípios da sua universalidade, transformado na segunda parte da Metafísica, à qual seguiram-se terceira e quarta, estas voltadas para a Ética. Interessou-se pela Lógica, assunto que abordou em cinco volumes. Impedido de ascender à cátedra de Teologia, como pretendia, ocupou-se nos anos que lhe restaram de vida (faleceria em 1769, aos 56 anos) à organização do que se considera haja sido o primeiro curso de Economia da Europa, inaugurado em 1754, sendo posteriores à sua iniciativa os estruturados em Estocolmo e Milão, nos fins da década de 50.

Capone Braga considera que Genovesi poderia ser denominado de filósofo da experiência, enquanto sustenta que a filosofia se move a partir da experiência e se refere à experiência, em que pese admitisse e enfatizasse o papel da crítica dos dados empíricos pela razão. A partir de uma classificação das ideias entende que no máximo se poderia indicar a existência de graus descendentes de certeza, motivo pelo qual a percepção directa não pode prescindir do concurso da razão. Além disto, entende ser impossível resolver a questão da origem das ideias, impossibilidade que decorreria da inexistência, no sujeito, de qualquer noção clara e distinta quanto à natureza da alma, o que impede se conheça a natureza última da percepção. Deste modo, procura incorporar certas premissas do empirismo lockiano à tradição racionalista. Ao mesmo tempo, opõe-se a Rousseau e a todos quantos minimizam o papel da razão. Lamentavelmente, o seu compêndio foi entendido entre nós como um conjunto de afirmações dogmáticas, que deveriam substituir a tradição escolástica, substituição essa que prescindia de qualquer avaliação crítica. Mais grave é que o novo sistema, destinado a substituir o antigo, se completava por uma defesa inconsistente do absolutismo monárquico. O imperativo de substituir esse sistema político, que logo adiante surgiria, levava facilmente à aceitação sem crítica das chamadas «ideias francesas», o que aconteceu com quase todos aqueles que formaram o seu espírito a partir do empirismo mitigado, de que seria exemplo dramático os padres radicais e belicosos egressos do seminário de Olinda. Por isto mesmo, a necessidade de demolir o empirismo mitigado, peça por peça, tornar-se-ia o grande desafio das gerações que, tanto em Portugal como no Brasil tornado independente, tiveram a incumbência de conceber todo um conjunto de instituições sociais e políticas. Precisamente isto nos obriga a ver exactamente em que consistia a mensagem do Genuense, independentemente do significado e da complexidade da sua obra.

Em que pese a diversificada discussão que a sua definição suscitou, desde a Época Moderna, a Lógica (formal) diz respeito ao raciocínio demonstrativo. Consiste na exposição de um conhecimento existente e não na maneira de adquiri-lo.

A sofisticação de que veio a revestir-se na Idade Média representa uma grande contribuição ao aprofundamento da análise dos conceitos e das implicações daí decorrentes na formação dos juízos. Genovesi naturalmente tinha tudo isto presente, mas nas *Instituições da Lógica* (tradução portuguesa de Miguel Cardoso, publicada pela Universidade de Coimbra em 1786) quis dar uma definição abrangente porquanto iria tratar da variada gama de assuntos, notadamente da disciplina moderna baptizada de «teoria do conhecimento». Define-a deste modo: «A Lógica é uma arte de cogitar, ou filosofar, isto é uma arte que aumenta, forma e governa a razão no estudo da Sabedoria.» Arte porque «ensina, dá os preceitos e as regras com que podemos realmente filosofar». A Sabedoria é «a ciência das coisas divinas e humanas e das suas causas, dos seus fins, relações e usos». Ensina também a seguir o bem e evitar o mal. Ciência seria o conhecimento «claro e evidente, adquirido com o uso da nossa razão». Vê-se que não está interessado numa clara diferenciação entre arte e ciência, talvez porque isto o levaria a ter de distinguir ciência aristotélica da ciência moderna. De todos os modos, na incapacidade de logo estabelecer o desinteresse (e a incompetência) da ciência moderna por questões ontológicas, encontra-se um dos elementos distintivos do empirismo mitigado.

Depois de traçar-lhe brevemente a trajectória histórica ocupa-se destes temas: «Da natureza da alma e das causas dos erros em geral» (Livro Primeiro); «Das ideias, dos seus objectos e sinais» (Livro Segundo); «Da verdade, da falsidade e dos critérios da verdade em geral» (Livro Terceiro); «Do uso da Autoridade e da Arte crítica» (Livro Quarto) e «Das coisas que pertencem ao raciocínio» (Livro Quinto).

No Livro Primeiro, ainda que o autor enuncie um conjunto de advertências quanto à necessidade da prudência no empenho de adquirir a almejada Sabedoria («não investigue coisas que consta serem sobre a capacidade humana»; «não indagues aquelas coisas para cuja ciência não adquiristes os meios», etc.), o texto acha-se sobrecarregado por grande número de definições esquemáticas (a alma e suas propriedades; entendimento; percepção, ideia; juízo, etc., não apenas aquelas relacionadas à lógica formal mas dizendo respeito também a outras esferas, inclusive a moral), propiciadoras de entendimento esquemático e acrítico. A caracterização dos erros acha-se entremeada por um sem-número de conselhos morais (as pessoas de temperamento mau e melancólico busquem abrandá-lo, fujam dos espectáculos trágicos, acautelem-se de juízos precipitados pois são inclinados ao fanatismo, etc.).

No Livro Segundo, que seria dedicado à teoria do conhecimento, o *Manual* omite a classificação das ideias pelas quais entendia o autor conhecermos a realidade apresentando-o Capone Braga deste modo: 1) ideias dos objectos sensíveis, sujeitas a erros mas de cuja existência não se pode duvidar; 2) ideias dos entes

abstractos (matemáticos), que dão base a juízos certíssimos; 3) ideias pela experiência, mas relativas a objectos que não se podem perceber pelos sentidos (causa não experimental, Deus, etc.) que fornecem juízos seguros mas que não propiciam o mesmo grau de certeza das anteriores; e, finalmente, 4) ideias históricas, relativas a factos não percebidos mas dos quais se tem o testemunho de pessoas que tiveram a experiência, que fornecem grau menor de certeza. Ao invés dessa classificação, o *Manual* trata das ideias sensíveis, mas a distinção em que insiste é em relação ao que chama de «ideias fantásticas» (entes de razão, que só existem na imaginação como o «Monte de Ouro», «o monstro de Horácio», etc.).

Também este Livro Segundo acha-se sobrecarregado de definições de novos conceitos, inclusive a caracterização das partes da Filosofia (Racional, Natural e Moral). A Racional seria constituída pela Lógica e, a Natural, pela Metafísica, Física e Matemática. Em favor de Genovesi deve-se registar que distingue nitidamente conhecimento racional de fé e procura acautelar o aluno quanto a disputas teológicas («Poucas coisas e modestamente se hão-de disputar de Deus pela razão natural»). Embora esta última não esteja ausente, as coisas divinas conhecem-se também pelas escrituras sagradas e pelas antigas tradições. Há aqui igualmente muita matéria de natureza lógica (sujeito; predicado; tipos de proposições; género de oposições das proposições, etc.). À matéria lógica voltará no Livro Quinto.

Distingue verdade moral de natural, metafísica e lógica, detendo-se tanto na sua conceituação como nos critérios em estabelecê-las. Aponta ainda os caminhos para a aquisição da Sabedoria, a saber: «a autoridade externa, as experiências dos sentidos, a íntima consciência e o raciocínio. Daqui se derivam todas as nossas ideias e todos os nossos conhecimentos. Fora destas fontes não sabemos, nem podemos saber, coisa alguma». A autoridade pode ser dos sentidos, humana e divina.

A autoridade dos sentidos limita-se às coisas externas. Podem também advertir quanto à presença de qualidades ocultas que não percebemos directamente (exemplifica com o imã e a agulha de marear, indícios de propriedades que não são «fabulosas nem sobrenaturais»). Por esse meio ascendemos às categorias (não usa a expressão) de existência, qualidade e propriedade. Contudo, para alcançar esse conhecimento «se deve ajuntar a razão com os sentidos, porque nestas coisas podemos enganar-nos e muitas vezes nos enganamos». No tocante às essências («principalmente das substâncias»), «de nenhum modo se podem conhecer pelos sentidos, porque as essências das coisas estão postas na união de todas as propriedades; os sentidos porém não podem representar todas as propriedades do corpo».

Por fim, estabelece as regras a partir das quais os sentidos podem propiciar-nos noções claras e distintas, talvez seguindo mais o método indutivo de Bacon que o dedutivismo cartesiano. Apresenta ainda a curiosa advertência de que as re-

gras de que se trata devem ser observadas não apenas por «físicos e médicos» mas também pelos políticos («a cujo cuidado está cometida a tranquilidade da sociedade»). Faz esta última advertência: «Advirto que desejo muito que os filósofos, de pouca idade principalmente, se instruam e exercitem nestes estudos.»

A obediência à autoridade humana também se subordina a múltiplas regras. No tocante à autoridade divina, é bastante prudente quanto aos milagres, deixando-os ao julgamento da Igreja. A esta também cabe a interpretação das divinas palavras, que chegaram até nós através das escrituras sagradas. «Naqueles lugares, porém, em que a Igreja ainda não interpôs o seu juízo, usará o filósofo das regras da sagrada hermenêutica, as quais aprenderá dos teólogos.» O *Manual* também trata de hermenêutica.

As breves indicações precedentes sugerem que, ao elaborar *La logica per li giovenetti*, Genovesi estava tentando interessá-los na ampla problemática suscitada pela Filosofia Moderna, na esperança talvez de que, por esse meio, os induziria a enfrentar a sua vasta obra. Longe está, também, de atribuir tom dogmático às suas afirmativas. Seu empenho maior parece dirigir-se no sentido de formar consciências críticas. Ainda assim, tomada isoladamente, como se deu na nossa cultura, transformou-se num autêntico bloqueio à continuidade da investigação.

No caso particular da Lógica, o *Manual do Genuense* representa enorme atraso em relação ao progresso que na matéria os autores portugueses já vinham registando. No notável estudo em que caracteriza amplamente a reacção antiescolástica, Joaquim de Carvalho teria oportunidade de chamar a atenção para o reconhecimento, mesmo sob D. João V, de que os compêndios da lógica aristotélica deixavam, nos que por eles se viram forçados a estudar, «a sensação de inutilidade e do tempo perdido». Ou, para dizê-lo com as palavras, que transcreve, de Manuel de Azevedo Fortes (1660-1748), na sua *Lógica Racional, Geométrica e Analítica* (Lisboa, 1744): «semelhante estudo mais servia para embaraçar e confundir as nossas ideias do que para aperfeiçoar as operações do nosso entendimento, que é o fim principal da Lógica». Ao que acrescenta: «Dois anos mais tarde, em 1746, Verney na Carta VIII do *Verdadeiro Método de Estudar*, com menos saber que Azevedo Fortes mas com mais ardor combativo, defende igualmente a concepção de que a Lógica não é «mais que um método e regra que nos ensina a julgar bem e discorrer acertadamente.» [1]

Deste modo, embora o desfecho não traduzisse os seus propósitos, ao sobrecarregar a Lógica com grande número de questões, simplesmente postuladas e

[1] Introdução à tradução de Locke proibida sob Pombal, aparecida na colecção «Subsídios para a História da Filosofia e da Ciência em Portugal — vol. II» (1950), reproduzida autonomamente no Brasil in *O Nascimento da Moderna Pedagogia: Verney*, Rio de Janeiro, Ed. Documentário, 1979.

longe de devidamente esclarecidas, o *Manual* de Genovesi entroncou-se com a velha tradição dogmática. As questões não estavam ali para permitir que a cultura portuguesa se renovasse no contacto com autores modernos mas para substituir as antigas teses escolásticas por novo dogmatismo.

Além disto, o que diz sobre a Física (subdividindo-a em Histórica e Dogmática), longe está de permitir a apreensão do verdadeiro sentido da ciência moderna, contribuindo para que o notável grupo de naturalistas formados pela Universidade renovada perdessem inteiramente o contacto com a filosofia, o que de certa forma acabou por abrir o caminho ao cientificismo, que seria, no final de contas, a verdadeira herança pombalina, como indicaremos oportunamente.

Finalmente, no que se refere à teoria do conhecimento, o *Manual* de Genovesi tão-pouco serviu para colocar a meditação portuguesa no âmago da discussão. Na altura, já se tornara evidente que não mais se tratava de discutir genericamente a origem das ideias mas de afunilar a discussão no sentido de precisar em que consistiria aquela «impressão primeira» de que falava Hume (ou como queria Silvestre Pinheiro Ferreira, o estabelecimento do processo de formação da linguagem) e, sobretudo, qual o papel e como se constituíam as categorias. Tivemos de esperar algumas décadas para alcançá-las, depois de rompida a crosta do empirismo mitigado.

Maiores consequências traria a circunstância de que o Genuense, interpretado da forma que indicamos, tivesse sido combinado com a defesa da monarquia absoluta e a recusa (também aqui mitigada, pela forma que se indicará) da moral moderna. Para evidenciá-lo teremos de nos determos na análise do outro compêndio, o de Eduardo Job, cuja adopção se efectivou no Brasil.

As *Instituições de Filosofia Prática*, de Eduardo Job (1730-1821) foram sucessivamente impressas em latim, somente traduzidas ao português em 1846 (Lisboa, Tipografia de José Baptista Morando). Nessa oportunidade, o tradutor, João Baptista Correa Magalhães, não incluiu a parte final, em que trata da Política. António Braz Teixeira acha que tal se deu apenas em decorrência das reformas de ensino posteriores à Revolução de 1820, não se tratando de uma forma de expressar divergências doutrinárias. A supressão, aliás, verifica-se mesmo no texto em latim, como indicaremos.

O original em latim mereceu oito edições em Portugal, sendo a primeira em 1784 e a última em 1850. A partir da 5.ª edição (Conimbricense, ex-Tipografia Académica Régia, 1830) ocorre a mencionada supressão dos parágrafos dedicados à Política.

No Brasil, o manual mereceria duas edições, sendo a primeira em latim (Bahia, Tip. de Emanuel António da Silva Serva, 1817, 214 pp.) e a segunda em português, na tradução de Francisco Pereira Freire, «bacharel em leis formado pela

Academia de Olinda» (Pernambuco, Tipografia de M. F. de Faria, 1839, 164 pp.). Em ambas as circunstâncias, encontra-se o texto completo.

Nas citações adiante seguiremos a tradução portuguesa (João Baptista Correa de Magalhães) nas três partes iniciais, completando-a com a tradução brasileira da «Política» devida a Francisco Pereira Freire (intitulou-a deste modo: Parte IV — Da Filosofia Prática aplicada à Política).

O título integral da obra é o seguinte: *Instituições de Filosofia Prática ou Princípios de Ética Universal, Particular e Direito Natural.* Apresentada em forma de parágrafos curtos (em torno de dez linhas), está subdividida em «Ética Universal», «Direito Natural», «Ética Especial» e «Política», com um total de 363 parágrafos.

A Filosofia Prática é definida como sendo «a ciência que ensina as regras pelas quais a faculdade apetitiva, ou vontade humana, é dirigida para escolher o bem e fugir do mal». Essas regras são deduzidas do Direito Natural. Além disto, aponta os meios capazes de ajudar os homens a segui-las (Ética Especial), bem como o comportamento adequado ao cidadão (Política).

Embora a remonte aos tempos bíblicos e refira as civilizações antigas (egípcios, caldeus e gregos) e até mesmo os chineses, seu verdadeiro nascedouro dá-se entre os primeiros cristãos. («Porém muitas doutrinas dos filósofos eram ainda duvidosas e incertas, muito errôneas e falsas, até que o Salvador, depois de vir ao mundo, dissipou todas as trevas e ilustrou a razão natural com os seus santíssimos preceitos...»)

Job tem uma atitude crítica em relação à Idade Média, quando «a doutrina moral era tratada segundo o método de Aristóteles e abundava em questões inúteis». A exemplo de todas as outras ciências, escreve, é no tempo moderno que a Filosofia Prática começa «a ser limpa dos erros». Evita entretanto mencionar os mestres que toma por base.

O autor entende que, pela sã razão, o homem pode conhecer as obrigações decorrentes das leis naturais. Na medida em que nos conduzem à prática das boas acções e faz com que evitemos o mal, as leis naturais também podem ser chamadas de leis divinas. Além de necessárias são imutáveis.

Critica os autores modernos que põem em dúvida o conhecimento dessas leis, louvando-se do facto de que «certas acções são tidas por boas, honestas e justas entre umas nações, e entre outras são tidas por más, torpes e desonestas». Job não se detém na análise dessa objecção nem argumenta, limitando-se a esta singela frase: «Na verdade, os factos não mostram o que seja bom ou mau; que coisa se deva praticar ou deixar de praticar. Definir este negócio pertence à razão natural e sã, isto é, não corrompida pelos prejuízos nem pelos apetites.»

Ao tratar das penas e dos prémios, Job não faz uma clara distinção entre direito e moral, o que, de certa forma, dificulta o entendimento das suas proposições.

Assim, por exemplo, atribui à divindade o que chama de prémios e penas não só naturais (sinónimos de divinas) como positivas (que, supostamente, incumbiria aos homens). Escreve: «Era absolutamente próprio da divina justiça ajuntar penas positivas às penas naturais e prémios positivos aos prémios naturais. Na verdade, por experiência conhecemos que muitas vezes as penas naturais tardam em seguir muitas acções depravadas. Portanto, para que se amontoem males sobre males, é muito justo que Deus, por meio de penas positivas, impeça o ulterior progresso da malícia dos homens. Depois disto, já mostramos que as penas e prémios eternos, como positivos, são famosos motivos para a prática da virtude e ódio dos vícios. Sirva de exemplo o Dilúvio Universal e outros muitos castigos, que Deus fulminou contra o povo hebreu.» Parece que, de algum modo, associa a ideia de «pena natural» a efeitos físicos, como seria o caso do álcool e as suas consequências sobre o organismo. Talvez neste sentido é que refira a circunstância de que possam tardar a ocorrer. De todos os modos, trata de explicitar que o verdadeiro prémio estaria na vida eterna.

A virtude é definida como um hábito, isto é, «facilidade e prontidão de obedecer às leis, sem que seja necessário ser obrigado pelas penas ou atraído pelos prémios». Refere o dito antigo segundo o qual «os maus aborrecem o crime com medo do castigo; os bons aborrecem o crime por amor da virtude».

Numa questão central como a diferença entre bem-aventurança (felicidade eterna que para a moral medieval consistiria na contemplação de Deus após a morte) e felicidade (a que se refere Aristóteles, tendo presente a vida terrena, na cidade), Job renuncia às suas pretensões modernas e escreve: «Nesta vida não se pode obter a perfeita felicidade do homem.»

Em matéria de direito natural, embora mencione e elogie Grócio, tão-pouco se desligou do que seria de facto moral teológica. Basta mencionar o que indica como «primeira proposição»: «Todas as acções livres que vêm necessariamente dos fins das coisas criadas por Deus devem praticar-se. Todas as acções que repugnam com estes fins não se devem praticar e todas as que não se derivam daqueles fins, nem se lhes opõem, são permitidas. Proposição manifestamente verdadeira e certa para todos que usam da sã razão.» As polémicas suscitadas pela interpretação protestante do texto bíblico não o levaram a duvidar das possibilidades do que chama de «sã razão».

Convém precisar que a diferença que procuro estabelecer entre moral teológica e o que seria de facto a moral, não tem em vista o processo de dissociação entre moral e religião, que é a verdadeira questão teórica na filosofia moderna ([1]),

([1]) Examino a questão no livro *Fundamentos da Moral Moderna*, Curitiba, Editora Universitária Champagnat, 1994.

mas o que a esse respeito escreveu um insuspeito sacerdote jesuíta, René Antoine Gauthier, talvez o principal estudioso contemporâneo da ética aristotélica, num dos volumes da obra monumental em que estuda o tema (1). Detendo-se sobre a sorte dos seus principais conceitos, teria oportunidade de afirmar:

«A moral de São Tomás, pela circunstância mesma de que é teologia, é uma moral de Deus. Certamente que a ideia de Deus não está, de modo obrigatório, ausente de uma filosofia moral. Muito ao contrário: a filosofia moral somente se coroa se se eleva até Deus. Mas, se Deus é a última palavra da filosofia moral, é a primeira da teologia moral, razão pela qual o moralista filósofo que chega à II Parte de São Tomás encontra-se profundamente confundido. Desde logo, é de Deus que fala São Tomás, sem que haja considerado previamente os temas primeiros da moral: o bem ou o dever, a consciência ou a lei moral; todos estes temas, sem dúvida, encontram-se na teologia moral de São Tomás, mas somente aparecem sub-repticiamente e como por acidente, pelo menos muito tardiamente aos olhos do filósofo. À primeira vista, a construção tomista parece calcada na *Ética a Nicómaco*: num, como no outro caso, não é a felicidade que se coloca ao princípio da moral? Enganosa aparência! A construção tomista retira o seu princípio não de Aristóteles mas da bem-aventurança do *Sermão da Montanha*; a análise aristotélica da felicidade somente fornece o instrumento conceitual que serve para realçar a beatitude evangélica: a ideia de que a felicidade é fim e que o fim é o princípio de ordem de moral. Mas para poder utilizá-los na teologia moral, São Tomás teve de submeter essas ideias a uma transformação tão profunda que correspondem ao contrário do que eram, além de palavras, o essencial do pensamento de Aristóteles. O fim moral, que é para Aristóteles realidade essencialmente contigente, pois que é acção do homem, é para São Tomás a realidade menos contigente que possa ser, pois ela é o próprio Deus, não o Deus-objecto dos filósofos, mas o Deus-Pessoa, dos cristãos: o fim do homem não se encontra numa acção do homem, nem mesmo na acção, qualquer que seja, pela qual se une a Deus, ela se acha numa Pessoa que é mais ele mesmo que o próprio e no qual se encontra. Eis a primeira palavra da teologia moral de São Tomás, e desde esta primeira palavra a filosofia moral de Aristóteles é negada. A partir daí São Tomás podia guardar-lhe as palavras, as fórmulas, jamais o espírito.» (2)

De todos os modos, há traços de modernidade no manual de Job. Assim, no desdobramento da doutrina do direito natural, em que examina as obrigações do

(1) À *Ética a Nicómaco* dedicou quatro volumes, compreendendo o primeiro uma introdução em que examina a maneira como o texto seria recebido no Ocidente; o segundo à tradução; e, finalmente, constituindo, os dois últimos, glossário técnico e comentários (*L'Éthique a Nicomaque*, Louvain, Publications Universitaires, 1970, 4 vols.).

(2) Edição citada, tomo I — Primeira parte — introdução, p. 274.

homem para com Deus, para consigo mesmo e para com os outros, faz a seguinte afirmação no tocante à riqueza:

«Parágrafo 117. Ao estado externo pertencem as riquezas, as honras e a fortuna. Acerca das riquezas, as obrigações do homem são as seguintes: 1.º) Cuida de adquirir bens e riquezas e conservar as adquiridas. Na verdade, estas coisas são aquilo de que nós carecemos, tanto para a necessidade como para a comodidade e para o prazer da vida. Porém: 2.º) Adquire-as e conserva-as de tal modo que preenchas ao mesmo tempo as obrigações para com Deus e para com os outros, porquanto são somente estes os meios para tornar o seu estado mais perfeito e para preencheres mais facilmente as obrigações mais dignas.»

Essa afirmativa solta, como seria de esperar, não teria maiores consequências. No Brasil, desde o início da ocupação territorial, a população seria bombardeada com a pregação contra-reformista vazada nestes precisos termos: «[...] porque ainda que ignorássemos o que a respeito nos dizem São Mateus, São Marcos, Santo Agostinho e outros muitos Santos e Doutores da Igreja de Deus, [...] deles, como de répobros, também se lastima Cristo. [...] e por isso diz São Jerónimo que todas as grandes riquezas são filhas ou netas da iniquidade ou injustiça, porque um não pode achar o que o outro não tem perdido; concluindo com aquela sentença de Aristóteles, que o rico ou é injusto ou do injusto é herdeiro» (*Discursos Políticos-Morais* (1758), de Feliciano Souza Nunes). A grande consigna amplamente difundida ensinava ser «mais fácil um calabre passar no fundo de uma agulha que o rico entrar no reino dos Céus». Por isto mesmo não devia valer grande coisa suscitar uma visão oposta, sem criticar a precedente, a ser substituída. Neste particular, Job atende bem ao espírito daquilo que foi chamado de «empirismo mitigado», isto é, o empenho em evitar a discussão dos temas efectivamente relevantes.

No que respeita à política, Job é francamente tradicionalista, mostrando-se partidário da monarquia absoluta e condenando as diversas inovações modernas.

A Parte IV estende-se dos parágrafos 276 a 363. Inicia-se com enunciados gerais, que subordina ao título geral de «Prolegómenos de Política». A definição principal está contida no § 276, a saber: «Política é a ciência prática de promover o bem-estar e a felicidade daqueles que vivem em sociedade.» E prossegue: «§ 277 — Como há muitas espécies de sociedade, é claro serem também muitas as partes desta ciência. Mas ordinariamente os filósofos a dividem em duas partes: 1) económica, que tem por objecto promover o bem das sociedades simples; 2) política tomada em sentido restrito, a qual se dirige a fazer a felicidade da República; e é desta, que tratamos.» Finalmente: «Estado, Sociedade civil, ou República é o ajuntamento de homens coligados debaixo de um mesmo império para promoverem o bem e a felicidade comum; e na verdade, não sendo possível, que cada família ou pequenas povoações pudessem por si só promover esse bem-estar; e nem repelir

os insultos e ataques de ambiciosos, foi preciso que se reunissem e formassem uma sociedade maior; e mais numerosa para que assim pudessem obter a segurança comum, interna e externa. Os membros da República chamam-se cidadãos (§ 278).»

A política não guarda maior autonomia em relação à teologia moral precedente, como estabelece no § 280: «Como as leis naturais são imutáveis, e necessárias (§ 277) e a religião revelada por Deus não pode ser senão verdadeira (§ 76. *Theol.*), está claro que os dogmas da política não podem contrariar aos dogmas do Direito Natural, da Ética e da Religião Cristã; e que todas as contradições são apenas aparentes e não reais.»

A preferência pela monarquia absoluta é apresentada clara e directamente: «Posto que cada forma de governo tenha seus cómodos e suas vantagens, contudo é o governo de um só, é a monarquia preferível a todos os outros; e na verdade onde o cuidado do bem comum, ou a suprema administração é confiada aos nobres, ou ao povo, acontece, necessariamente, que as deliberações sejam muito lentas e tardias; e que vulgarizem e se tornem públicas as resoluções que se há tomado; e como a demora das deliberações e a vulgarização de boas medidas sejam um grande obstáculo à feliz execução delas segue-se que o governo de um só é preferível ao governo de muitos. E disto mesmo se compenetravam em outro tempo os Romanos, que nas circunstâncias críticas da República elegiam um Ditador.» (§ 293)

A fim de que não pairem quaisquer dúvidas quanto à natureza do poder do Monarca, enumera-o com esta amplitude:

«Pela noção dada de República, e de poder supremo, facilmente se colige que ao soberano devem competir diversos direitos, sem os quais não pode o Estado conservar-se seguro e feliz e vem a ser 1) o poder legislativo ou o direito de fazer leis, interpretá-las, restringi-las, aboli-las e isentar alguém da observância delas; 2) o poder executivo ou o direito de constranger os cidadãos à observância das leis, tanto naturais como positivas, por quaisquer meios, que julgar consentâneos ao fim proposto; e tentar punir os delitos públicos e particulares; donde provém o *jus vitae, et necis;* 3) o direito de suprema inspeção, em virtude do qual ele fiscaliza os atos de todos os cidadãos e das sociedades particulares e as chama à responsabilidade; 4) o poder de estabelecer impostos, ou de exigir as contribuições precisas para qualquer obra pública; 5) o domínio eminente ou poder de usar dos bens particulares para os casos de necessidade pública; pois o bem particular deve ceder ao bem geral, como se colige da mesma noção de sociedade; 6) o *jus belli, et pacis,* em virtude do qual o soberano sanciona os tratados e alianças; faz a paz e a guerra; organiza as legiões e exércitos; prepara o armamento necessário, os arsenais e praças fortes; devendo cuidar em tempo de paz no que é preciso para a guerra. Omitimos outras coisas mais por não ver lugar aqui enumerá-las.» (§ 296)

O tradutor, Francisco Pereira Freire, em nota, objecta a teoria de Job nos seguintes temos:

«Não nos parece exata a doutrina do A.; pois que a experiência tem-nos convencido de que a autoridade concentrada em uma única pessoa, que não reconhece outra lei de sua conduta, senão o arbítrio e o capricho, tem ocasionado a progressiva subversão das sociedades sempre fatal à sua paz e à sua política existência; antes sustentaremos que uma monarquia constitucional, onde as leis fundamentais são as que dirigem o Chefe da Nação; e onde somente obrigam as leis promulgadas segundo o voto dos povos pelo órgão de seus delegados e não a vontade e o capricho de um só homem, é de certo o governo mais natural e próprio a arraigar a paz. Platão mesmo, que parecia indiferente a que o governo fosse constituído desta ou daquela forma, não desconhecia as vantagens de uma monarquia constitucional. Um Estado (dizia ele) não será jamais feliz nem debaixo do jugo da tirania, nem no abandono a uma demasiada liberdade; o melhor partido é obedecer a Reis, que sejam leis mesmo sujeitos às leis. Mais teríamos a dizer sobre tão importante matéria e contra a doutrina do A., se não conhecêssemos que notamos um livro elementar, que tem de ser explicado nas escolas por hábeis professores, os quais sustentarão as nossas ideias, que são as mesmas consagradas na lei fundamental do Império.»

Parecendo-lhe que «nada concorre tanto para despertar o amor à virtude e aperfeiçoar o estado moral do homem, como a religião... ninguém duvidará que um dos grandes cuidados do soberano é fazer com que floresça entre os cidadãos a religião e esta revelada» (§ 318).

No § 352, Job escreve o seguinte: «Há homens que não admitem a tortura; porque julgam que com o temor dos tormentos um inocente pode ser compelido a confessar um delito que não cometeu; mas acontece, raras vezes, que a tortura seja um meio enganoso para descobrir a verdade, se for aplicada nos devidos termos. Além disto, a confissão por meio dos tormentos não pode prejudicar, ao confidente, se este não confirmá-la depois de os ter sofrido.»

O tradutor refuta o autor, afirmando que: «Não pode ter lugar entre nós a doutrina dada neste parágrafo; não só por ser a tortura um meio enganoso e inepto, para conseguir a verdade; como por ser mesmo monstruoso e absurdo exigir que o homem seja acusador de si próprio; sendo esta a razão por que um tal meio bárbaro e infame se acha hoje abolido pela Constituição do Império; depois de haverem declarado contra ele e a favor da humanidade, Servant, Becaria e a torrente de todos os escritores sensatos.»

Qual teria sido o critério para escolher os manuais? Embora as traduções somente tenham sido efectivadas após o afastamento de Pombal, tem-se como certo que a adopção dos textos teria ocorrido na década de 70, no bojo da implantação

da reforma da Universidade. De modo que, na selecção, há-de ter pesado sobretudo o facto de os autores não se filiarem ao aristotelismo escolástico. Como se sabe, no Prefácio do *Manual* de Genovesi, mandou-se suprimir a frase em que dizia ter Aristóteles «tornado esta arte (a Lógica) mais completa». Quanto à nacionalidade, para a instalação das cadeiras relacionadas às ciências, foram contratados alguns professores italianos, do que certamente resultou contacto mais estreito com o ensino universitário daquele país. No caso de Job, austríaco, eram notórios os laços (inclusive familiares), de Pombal, com a Corte de Viena.

4. Ensino reformado

Para a exacta compreensão do problema com que se defrontou a geração pombalina, ao iniciar a estruturação de um sistema oficial de ensino, cumpre ter presente a diferença que já então se havia estabelecido entre as nações católicas e protestantes. Nestas, a partir das indicações de Martin Lutero (1483-1546), no documento dirigido «Aos Senhores Conselheiros de todas as cidades e terras alemãs» (1524), inicia-se o processo de constituição do chamado ensino popular, mais tarde denominado de curso primário.

Nesse documento, Lutero enxerga um grande risco que poderia resultar do crescente desprestígio das instituições de ensino ligadas à Igreja Romana. Entendeu-se que não haveria nenhuma razão para deixar que os filhos estudassem tanto tempo «já que não vão ser monges ou freiras». A vigorar semelhante reacção, «ninguém mais aprenderia coisa alguma, a juventude se perderia e era isso o que o Diabo realmente pretendia conseguir!», exclama. Insiste em que «Deus ordenou aos pais que ensinassem aos filhos o que é bom para eles e Ele pedirá a nós a devida prestação de contas por isso». E esclarece que as razões pelas quais o assunto não pode ser entregue aos pais como se a responsabilidade fosse só deles. O não cumprimento de tarefa de tal magnitude afecta a todos, motivo pelo qual deve ser assumida pelas comunidades.

Lutero refuta a opinião de que seria suficiente que todos aprendessem apenas o alemão, porquanto a Bíblia e a palavra de Deus podem ser ensinadas nessa língua, de nada valendo o aprendizado de latim, grego ou hebraico. Semelhante opinião equivale a pretender que «nós alemães teremos de permanecer bestas e animais grosseiros para toda a vida, pois é assim que nos chamam nossos vizinhos e parece-me que bem merecemos estes nomes».

A educação não se propõe ensinar apenas o caminho da salvação. É preciso também contribuir para que o mundo possa «preservar melhor, exteriormente, seu estado profano». A boa educação dos rapazes e moças pretende conseguir «homens

capazes de governar país e povo», bem como de mulheres aptas a assumir a responsabilidade da casa.

As crianças precisam ser reunidas para aprender não apenas as línguas e as histórias, mas também a música e o canto, além da matemática. Rejeita a tese de que isto seria transformá-los em aristocratas. Esclarece que não pretende que as pessoas vão à escola para tornar-se eruditas mas para enfrentar o facto de que «surgiu um mundo diferente e tudo, hoje, está mudado». «Minha opinião», diz Lutero «é que se deve deixar os rapazes irem diariamente, durante uma ou duas horas, à escola, fazendo-os trabalhar o resto do dia em casa, ou aprender um ofício ou profissão que os pais queiram, de modo que as duas coisas se combinem. Pois não desperdiçam eles, de outra forma, dez vezes mais tempo com tiro ao alvo, jogo de bolas, corridas e brigas? Do mesmo modo, pode uma moça ter tanto tempo, que dê para ir à escola, por uma hora, sem que isso crie impedimentos aos seus afazeres de casa, já que, normalmente, passa o tempo dormindo, dançando e brincando, desperdiçando horas preciosas... Aqueles, porém, que formam um grupo de escol, oferecendo esperanças de poderem servir, com habilidade, como professores e mestres, como pregadores ou em outras funções eclesiásticas, devem frequentar por mais tempo as escolas, ou continuar a estudar sempre.»

No texto que estamos comentando, Lutero fala ainda da organização de bibliotecas, da edição de livros, etc.

Transcorreria muito tempo até que, dessas directrizes dispersas, surgisse uma nova doutrina educacional. Na verdade esta esteve muito mais na dependência de uma longa prática que foi muitas vezes interrompida em decorrência das guerras religiosas e da intolerância que os protestantes só fizeram fomentar. De todos os modos, com diferentes níveis de qualidade, as chamadas «escolas confessionais» proliferam na Prússia, na Alemanha do Norte, na Holanda, Suíça, Inglaterra, Estados Unidos e em grande parte do território francês. Na fase histórica que estamos discutindo (segunda metade do século XVIII e primeiras décadas do seguinte) a educação popular, assim concebida, estava consolidada nos países mencionados.

Ali onde a doutrina protestante encontrou logo uma igreja dominante (Luterana na grande maioria dos principados alemães e na Prússia; Presbiteriana, na Escócia, etc.) o processo de conversão dessas escolas num serviço público não apresentou maior complexidade. Entretanto, nos países em que havia multiplicidade de seitas protestantes, a transição foi muito conturbada. Ainda assim, com maior ou menor intensidade, esses países chegam às últimas décadas do século XIX com o denominado sistema de educação pública de carácter universal plenamente estruturado.

No caso de Portugal — e em geral dos países católicos —, não se colocava o problema da educação popular. A questão resumia-se em formar uma pequena

elite, o que se obtinha diretamente na Universidade. O preparo destinado a permitir o ingresso naqueles estabelecimentos incumbia às próprias famílias, que mantinham preceptores, ou a instituições religiosas. No caso brasileiro, à época da sua expulsão, os jesuítas mantinham dezessete escolas onde se ministravam cursos correspondentes ao que hoje se denomina de ensino médio de tipo clássico. O sistema que se procurou instituir sob Pombal visou preencher essa lacuna. Por isto mesmo, ao pesquisar o tema, Banha de Andrade denominou-o de reforma pombalina dos estudos secundários (1). Tratava-se de implantar o que foi baptizado de «aulas régias», isto é, cursos de disciplinas isoladas, basicamente Gramática Latina e Língua Portuguesa; Retórica e Filosofia. O ensino de línguas podia abranger o grego. A Retórica dizia respeito à eloquência e à oratória, podendo incluir o estudo de textos clássicos. Finalmente, a Filosofia perde o entendimento consagrado no ciclo anterior (que compreendia pelo menos metafísica, lógica e ética), confundindo-se em parte com a física moderna (newtoniana). Os compêndios antes caracterizados de certa forma permitiram alguma delimitação da matéria, com ênfase na teoria do conhecimento (ainda que se preservasse a denominação de Lógica) e na ética (esta abrangendo sobretudo e crescentemente a política). Somente em fins da década de 30 do século seguinte, depois da Independência, começa-se a reunir as aulas régias dispersas num único estabelecimento (Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, e liceus provinciais).

A documentação reunida por Banha de Andrade refere-se sobretudo à disputa em torno do novo método do ensino de latim mas obteve também algumas indicações sobre a aula de filosofia, tema que nos diz respeito. A partir de indicações colhidas em outras fontes, é possível reconstituir a situação que se configurou, adiante apresentada.

Quando da imediata substituição dos jesuítas, e do início da implantação das aulas régias, parece ter havido uma certa desorientação no tocante à natureza da reforma de ensino de filosofia. Contudo, mais tarde, depois de efectivada a reestruturação da Universidade e definidos os compêndios a serem adoptados, aparece o novo modelo, perfeitamente configurado.

Banha de Andrade regista um incidente que bem reflecte a desorientação inicial. Tratava-se de autorizar um ex-padre jesuíta a dar continuidade ao curso de filosofia que organizara logo após a expulsão dos seus antigos companheiros de Ordem. No documento que toma por base regista: «Tolerou-se que o P.e Manuel Maciel continuasse a ensinar em uma casa particular a Filosofia que tinha principiado no tempo em que tinha sido religioso da dita Sociedade, por constar tinha

(1) Alberto Banha de Andrade, *A Reforma Pombalina dos Estudos Secundários no Brasil*, São Paulo, Saraiva/EDUSP, 1978.

ensinado pelo novo método, contra o parecer dos mais padres.» Objecta Banha de Andrade: «quem hoje se encontra familiarizado com o que se passava nas escolas da Companhia de Jesus não pode aceitar a notícia sem ponderar o grau de rebeldia proclamada nessa missiva». Certamente era pouco provável que, integrado à Ordem, tivesse a possibilidade de ensinar por conta própria, notadamente filosofia.

Contra a mencionada liberalidade, prossegue a pesquisa de Banha de Andrade, pronunciou-se Manoel Coelho de Carvalho, que se apresenta como «teólogo, filósofo e académico da Academia Brasileira dos Renascidos». Também bahiano de nascimento, candidata-se ao lugar de professor de filosofia no novo sistema das aulas régias, argumentando deste modo: «Bem entendido que os instruirá seguindo o Método com que se ensina hoje nas Universidades da Europa, isto é, fugindo de questões inúteis e impertinentes que nada servem para construir um perfeito Filósofo, sim para disputar inutilmente e propondo os melhores descobrimentos da física moderna, que só pode fazer aos que a ela seriamente se aplicam, além de mais amantes, mais proveitosos à sua pátria e ao seu Reino.» Declara-se ainda cônscio da dificuldade que a falta de instrumentos necessários às experiências representaria para semelhante ensino ([1]).

Como se vê, a filosofia parece reduzir-se ao que então se entendia por filosofia natural ([2]), no caso, presumivelmente apenas alguns rudimentos da física newtoniana.

Para situarmos o modelo que afinal há-de ter-se consolidado, dispomos de um balanço do ensino de filosofia, da lavra de António Joaquim das Mercês (1786-1854), professor no convento do Carmo, na Bahia, que também ensinou filosofia em outras províncias nordestinas. Seu balanço é de 1851 e, sobretudo para o Nordeste, reconstitui o processo desde fins do século XVIII. Indica que lhe tendo cabido instaurar a aula régia na Paraíba, em 1823, sendo professor acostumado a ensinar Lógica por Storchenau (ou pelo Genuense), Metafísica pelo Genuense e Ética por Job (ou Heinécio), segundo o indica expressamente, passou a ministrar «a Lógica e Metafísica pelo Genuense, e Ética por Job, e fazendo certas explicações pelo Contrato Social» ([3]).

O adequado entendimento do modelo afinal configurado exige que se tenha presente a mediação do Seminário de Olinda. Como teremos oportunidade de

([1]) *Op. cit.*, pp. 30-31.

([2]) Tenha-se presente que o texto básico de Newton denominava-se *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687).

([3]) Reproduzido na *Revista Brasileira de Filosofia*, 21(81): 67-87, Janeiro-Março de 1971 e no livro que lhe dedicaram Francisco Pinheiro Lima Junior e Dinorah Berbert de Castro (*Padre Mestre Antonio Joaquim das Mercês*, Salvador, 1977).

referir, em tópico autónomo, adiante inserido, a criação daquele seminário consagra a situação de predomínio do empirismo mitigado nas ordens religiosas remanescentes no país, razão pela qual procederemos ao arrolamento do ensino então estruturado tomando, em conjunto, tanto as aulas régias como os poucos cursos de filosofia que sobreviveram em instituições religiosas.

Quanto à referência de Joaquim das Mercês de que adoptara «certas explicações pelo Contrato social», traduz o fenómeno da evolução do empirismo mitigado na direcção do que se chamou de «liberalismo radical» e presentemente denomina-se de democratismo. A defesa da monarquia absoluta, constante dos novos manuais, segundo se referiu, empurrou parte da nova liderança em formação no sentido da adopção sem crítica de muitas das «idéias francesas» então difundidas. A par disto, o conhecimento da experiência da Revolução Americana chegou-nos através da obra do abade Raynal que, de modo algum, soube transmitir as teses centrais da doutrina do sistema representativo, fazendo sobressair apenas o empenho dos ingleses desta parte do mundo de libertar-se da opressão que seus compatriotas europeus compraziam-se em impor-lhe, situação transplantada mecanicamente para a condição dos portugueses residentes no Brasil.

A sobrevivência do empirismo mitigado ultrapassa o período que de imediato se seguiu à independência. Sua superação somente ocorre em decorrência da reunião das aulas régias num único estabelecimento, a partir de fins dos anos 30, da predominância da corrente ecléctica no Colégio Pedro II, que servia de modelo aos liceus provinciais, bem como da vitória do liberalismo de índole moderada e da derrota militar das insurreições separatistas, cuja doutrina viria a ser subproduto do democratismo e, portanto, do próprio empirismo mitigado. É um processo que somente se completaria bem adiantada a década de 40.

Finalmente, registaremos a circunstância de que Storchenau, referido por Joaquim das Mercês, tenha acabado por figurar na história da filosofia brasileira como uma alternativa ao empirismo mitigado, na fase de busca em que se consagra a vitória do espiritualismo ecléctico.

Comecemos, portanto, pelo arrolamento da organização do sistema de aulas régias de filosofia nas diversas províncias.

Entre fins do século XVIII e as primeiras décadas da centúria seguinte, acham-se em funcionamento três cursos de filosofia no Rio de Janeiro, tendo desaparecido aquele que existia na Ordem de São Bento. Na opinião de Francisco Pinheiro Lima Júnior, que se tem ocupado do levantamento do ensino da disciplina, desde os primeiros séculos, o marquês de Pombal contribuiu para a queda da vida religiosa nos mosteiros e conventos, ao proibir a entrada de noviços, a partir de 1762. Assim, à iniciativa é atribuído o facto de que se tenha desestruturado o curso de filosofia em São Bento, tanto no Rio de Janeiro como na Bahia. O mesmo viria a

ocorrer com a Ordem Franciscana, no Rio de Janeiro. Contudo, ao longo do século XIX, os beneditinos iriam fornecer muitos professores da disciplina no Colégio Pedro II. Os franciscanos, por sua vez, estão presentes nas aulas régias.

Os três cursos em funcionamento no Rio de Janeiro eram regidos por Frei Policarpo, pelo cónego Januário da Cunha Barbosa e por Monte Alverne.

Frei José Policarpo de Santa Gertrudes, português de nascimento, faleceu no Rio de Janeiro em 1841. Era monge beneditino tendo exercido as funções de director das escolas primárias da província e pregador imperial. Foi ainda abade da sua ordem. Elaborou um manual de geografia para uso das escolas primárias, impresso em Niterói em 1840. Quanto ao magistério de filosofia, exerceu-o no Seminário de São Joaquim, directamente subordinado ao Bispado, dedicando-se à formação de padres seculares. A sua aula inaugural do ano de 1825 chegou a ser impressa. O prédio em que funcionava o Seminário São Joaquim seria, em fins de 1837, destinado a abrigar o Colégio Pedro II, então criado. Naquela ocasião, informa Fernando de Azevedo, já havia sido convertido em casa de artesãos, subordinada à Câmara Municipal da Corte, encontrando-se «em completa decadência». É difícil, portanto, que o curso de Frei Policarpo haja sobrevivido à desactivação do Seminário.

Januário da Cunha Barbosa (1780-1846), padre secular ordenado em 1803, nomeado cónego em 1823, notabilizou-se tanto pela actividade política como pela cultural. No primeiro caso, destacou-se nas lutas da independência tendo sido, posteriormente, deputado à Assembleia Geral. É o fundador e artífice do Instituto Histórico. A sua obra é constituída basicamente de sermões e panfletos políticos, tendo igualmente elaborado estudos históricos.

O cónego Januário foi nomeado lente substituto da aula régia de Filosofia em 1808, após a chegada da Família Real, e elevado a titular em 1814. Embora não haja deixado obra filosófica, é provável que se inclinasse pelo empirismo mitigado, na forma principal que veio a assumir no Brasil, porquanto foi adepto do liberalismo radical, o que lhe valeu prisão e exílio no período que se seguiu de imediato à independência.

Monte Alverne (1784-1858) era frade franciscano, ordenado no Convento de Santo António, no Rio de Janeiro, em 1802. Granjeou fama como pregador da Capela Imperial. Os seus sermões publicaram-se em quatro volumes (*Obras Oratórias*, 1853-1854).

Foi professor de filosofia no Seminário de São José — criado em substituição ao de São Joaquim —, actividade que interromperia em 1834 por ter ficado cego. Para esse mister elaborou um manual somente publicado na década de 50 (*Compêndio de Filosofia*, Rio de Janeiro, 1859, 311 pp.). Considera-se que tenha exercido certo papel na introdução do eclectismo, achando-se ligado à sua pessoa, por laços muito

estreitos, os principais representantes da corrente no Rio de Janeiro, conforme se pode ver da correspondência recentemente publicada (Porto Alegre, Gonçalves de Magalhães, *Cartas a Monte Alverne*. Apresentação de Roberto Lopes. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 66 pp.).

Na Bahia, segundo António Joaquim das Mercês, a cadeira de Filosofia regida «por lentes públicos, pagos pelo Erário e por ordem do Governo», teria sido criada em fins do século XVIII. Ocupava-a, a partir de 1823, João Quirino Gomes (1793--1859), que fora ordenado frade franciscano em 1809 mas que se secularizara, segundo Sacramento Blake. Ainda em conformidade com Sacramento Blake, tivera actuação destacada nas lutas pela independência tornando-se deputado provincial após a sua conquista. João Quirino Gomes nada publicou e, «antes de morrer, entregou às chamas seus numerosos escritos» ([1]). Contudo, Joaquim das Mercês informa que o seu magistério apoiava-se em António Genovesi.

Na imprensa periódica da época encontram-se outras referências a João Quirino Gomes. Assim, a sua assinatura, como professor de filosofia, figura num requerimento dirigido ao presidente do Conselho, por diversos professores, em 1832 (*O Precursor Federal*, Salvador, 14 de abril de 1832). Na apuração dos votos dados aos candidatos a deputado provincial aparece o seu nome (Eleições de 1838 in *Correio Mercantil* de 10-12-1838; Eleições de 1844, mesmo jornal, de 24-10-1844). O *Correio Mercantil* de 18-12-1844 transcreve um comunicado em que avisa ter criado um colégio. No mesmo jornal, de 8 de Agosto de 1844, assina anúncio do Liceu, como secretário.

Conforme mencionou o professor Miguel Reale, em sua passagem por São Paulo em 1818, Sprix e Martius — estudiosos estrangeiros em viagem de pesquisa ao Brasil — verificaram a existência do ensino de Filosofia, a cargo de António Ildefonso Ferreira, que o fazia inspirando-se em Kant. Esse magistério tinha lugar pelo sistema das aulas régias, sistema pelo qual ensinaram dois outros kantianos: Martim Francisco Ribeiro de Andrada (1775-1844) e Diogo António Feijó (1784-1843). Esse contrato inicial com a filosofia de Kant foi estudado pelo professor Reale em seu livro *Filosofia em São Paulo* (2.ª edição, 1976).

O sistema de aulas régias não parece ter florescido em São Paulo. Tanto assim que, com a organização da Faculdade de Direito, informa Spencer Vampré, «foram criadas ou restabelecidas, aulas de Francês, Latim, Filosofia, Aritmética, Geometria, Retórica e outras matérias indispensáveis aos cursos jurídicos ou ainda a uma instrução aprimorada» ([2]). Nessa reestruturação — no Curso Anexo que se organi-

([1]) *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1883, vol. 4, p. 29.

([2]) *Memória para a História da Academia de São Paulo*, 2.ª edição, Brasília, INL/Conselho Federal de Cultura, 1977, vol. I, p. 58.

zou junto à Faculdade — a filosofia era ensinada pelo P.e Francisco de Paula e Oliveira, que adotava o compêndio de Genovesi mas defendia algumas teses da filosofia transcendental, em consonância com a análise do professor Reale, antes referida.

A situação do ensino de filosofia e, em geral, a evolução dos debates filosóficos em Minas Gerais, ao longo do século XIX, vêm sendo estudadas por José Carlos Rodrigues, professor da Universidade Federal de Juiz de Fora e do Convento Santo António, na mesma cidade. Os principais resultados das suas pesquisas, relativos à questão de que ora nos ocupamos, são resumidos a seguir.

O núcleo fundamental da cultura filosófica na província é o Seminário de Mariana, fundado em Dezembro de 1750. Deveria ter ficado a cargo dos jesuítas, o que não veio a ocorrer em vista da sua expulsão do país. Assim, o seminário nasceria sob inspiração das ideias do período Pombalino. A partir de 1772 o professor de filosofia é o P.e Luís Vieira da Silva, tornado famoso mais tarde como o cónego Vieira, envolvido na Inconfidência Mineira. Em consequência da derrota daquele movimento, a vida cultural entra em decadência por largo período. O seminário somente é reorganizado em 1820 e experimenta nova crise com a proclamação da Independência. A seguir a esta ascende à cadeira de Filosofia o P.e Antonio José Ribeiro Behring, logo incompatibilizado com o bispado por suas ideias políticas, sendo afastado em 1829. O P.e Behring abriria então um curso particular de filosofia em Ouro Preto. Nessa cidade aparecem ainda outros cursos, o primeiro particular, a cargo de Frei Paulo da Conceição Moura, e, o segundo, pelo sistema das aulas régias, a cargo do P.e José António Marinho. Posteriormente nomeado cónego, o P.e Marinho adquiriria notoriedade pela sua participação política, sendo um dos líderes da Revolução de 1842. Assim, em Minas o empirismo mitigado, que chegou a alcançar grande prestígio graças ao cónego Vieira, estabelecendo uma larga tradição, evoluiu, como em outras províncias, no sentido do liberalismo radical.

A evolução considerada apresenta entretanto uma peculiaridade para a qual chama a atenção José Carlos Rodrigues e que, diga-se de passagem, teria notável influência na posterior evolução política do país. O grupo mineiro superaria aquele radicalismo em prol de uma posição conciliatória, iniciativa essa de uma liderança de grande envergadura, integrada por Bernardo Pereira de Vasconcelos, Teófilo Otoni e o mencionado cónego Marinho, além de outros.

No Maranhão, até à criação do Liceu (1), em 1838, limitava-se o ensino ao sistema das aulas régias. Em 1823, a cadeira de Filosofia era regida pelo P.e Manuel

(1) As informações relativas ao ensino foram preservadas e sistematizadas por César Augusto Marques (*Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão*, Maranhão, Tip. de Farias, 1870) e Jerónimo de Viveiros («Apontamentos para a história da instrução pública e particular no Maranhão», *Revista de Geografia e História*, São Luís, 1954).

Justino e, em 1828, por Frederico Magno de Abranches. À época da instalação do liceu (1839), a este último ainda incumbia a disciplina, tendo passado a integrar a congregação do novo estabelecimento. Foi substituído em 1842 pelo P.e António da Costa Duarte. De 1854 a 1878, a regência da cadeira esteve a cargo de José Jaufret. Este cursara o bacharelato em Letras no Colégio Real de Marselha; Ciências Físicas na Faculdade de Montpellier; doutorando-se em Medicina na Faculdade de Paris.

Até ao magistério de Jaufret vigorava o ensino segundo os cânones do empirismo mitigado. Assim, durante a tentativa de reorganização do Seminário de Santo António, na década de 50, decidem as autoridades eclesiásticas e oficiais que «para filosofia racional e moral continua, por ora, o Genuense, Dória, Geruzez e Job».

Para encerrar este registo, vale a pena voltar à referência a Storchenau, efectivada por António Joaquim das Mercês, inventariante do ensino da filosofia pelo sistema de aulas régias.

Sigmund Storchenau (1751/1795), jesuíta, autor *de Institutiones logicae et metaphysicae*, publicadas em Viena, deve ter chegado ao conhecimento de professores e prelados portugueses na mesma vertente que os levaria à adopção de Job e Heinécio. Esse autor, entretanto, pelo menos no Brasil, é invocado tardiamente. António Joaquim das Mercês traduziu as *Instituições Lógicas* (Bahia, Tipografia da Viúva Serva à Santa Bárbara, 1837, 499 pp.) e utilizou-o no seu magistério na Ordem a que pertencia (Carmo) até que foi instado a substituí-lo por Genovesi, quando passou a responsabilizar-se pela aula régia. Dessa providência não parece haver resultado maiores consequências. Acontece, entretanto, que, quando se tratou de enfrentar a corrente ecléctica, já então considerada vitoriosa, o bispo do Pará, José Afonso de Moraes Torres (1805-1865) resolve valer-se da sua Metafísica para compor um *Compêndio de Filosofia* (1852). Destina-o, expressamente, a servir como alternativa aos demais compêndios, admitidos nas escolas, desde que «se acham iscados quase todos» de princípios do sistema ecléctico.

Leonel Franca (1896-1948) — que é o grande crítico tradicionalista do pensamento filosófico brasileiro anterior à emergência do tomismo, ocorrida no primeiro pós-guerra, neste século — entendeu que as suas doutrinas são de um espiritualismo que «hesitaria em chamar de escolástico».

A consideração de Storchenau ajuda entretanto a compreender uma das principais razões pelas quais o espiritualismo ecléctico de Cousin conseguiu empolgar a liderança intelectual brasileira, derrotando as correntes católicas. Trata-se do trânsito entre as noções de *alma* e *espírito*, que tanto os pensadores católicos que enfrentaram o eclectismo, a exemplo de Moraes Torres, como muitos dos posteriores não chegaram a compreender.

No livro *Idéias Filosóficas e Políticas em Minas Gerais no Século XIX* (Belo Horizonte, Itatiaia, 1986), José Carlos Rodrigues apresenta uma hipótese de grande

valor heurístico relativa às razões pelas quais as ideias de Storchenau não deitaram raízes. Em síntese, entende que o problema sob exame consistia em indicar a contribuição do sujeito ao conhecimento, independentemente das sensações. Nessa investigação, quando emerge a noção de *espírito*, o que se busca é um sujeito de atribuição e não um ente real. Storchenau iria substancializar essa noção.

A propósito escreve: «O pensamento moderno irá ao encontro do conceito de *espírito* buscando um sujeito de atribuição para a comunidade humana. Kant fala em «unidade *a priori* de apercepção» (e também de «sujeito transcendental dos pensamentos»), enquanto Rousseau avançaria a ideia de «vontade geral», que seria amplamente desenvolvida no idealismo alemão pós-kantiano. Do ponto de vista da nossa evolução cultural, entretanto, a solução do problema, segundo cânones estritamente modernos, seria facultada por Maine de Biran. Assim, chegar-se-ia à descoberta do espírito, segundo o método consagrado pela ciência moderna, a observação, numa perspectiva introspectiva. Tal descoberta permitirá fundamentar empiricamente as noções de *eu*, *substância*, *causa* e *liberdade*, que o empirismo precedente jamais conseguira estabelecer... e o eclectismo de Cousin seria o instrumento adequado à pretendida unidade da consciência.

O espiritualismo tomado como plataforma para restaurar a filosofia escolástica, a exemplo de Storchenau, seria insuficiente para facilitar qualquer unidade. O *espírito* buscado pelo pensamento moderno pretendia explicar, dizendo-o em termos kantianos, a capacidade do homem de criar sínteses ordenadoras do real. Nesta perspectiva, reintroduzir a problemática clássica da alma — imortalidade, relações com o Criador, etc. — seria distanciar-se do problema que suscitara a noção de espírito: como se forma o conhecimento válido para todos (ciência)? Como se constitui a objectividade? Mais que isso, correspondia, virtualmente, a tomar o espírito como uma entidade substancial e assim o caminho aberto não levaria à escolástica e, sim, ao espiritismo, isto porque o pensamento moderno buscava expressamente um ente de razão, um novo sujeito de atribuição».

5. Seminário de Olinda e democratismo

O Seminário de Olinda foi instalado em 1800. Embora se tratasse de instituição religiosa, destinada a formar sacerdotes, seria concebido segundo os parâmetros fixados pela Reforma da Universidade de 1772, isto é, restaurar a grandeza de Portugal pelo conhecimento e adequada exploração dos seus recursos naturais. Os seus *Estatutos* afirmam expressamente que não se trata apenas de preparar «um bom e verdadeiro ministro da Igreja mas também um bom cidadão, um indagador da natureza, que adora o Criador nas suas obras, e as faz servir ao

bem dos homens». Semelhante concepção seria da lavra de José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho (1742-1821).

Nascido no Brasil, Azeredo Coutinho era de família importante na região açucareira de Campos, no Norte fluminense, e tinha também parentes situados em postos destacados na Metrópole. Foi mandado estudar em Coimbra onde concluiu Cânones, ingressando na carreira eclesiástica. Nesta chegou a situar-se na mais alta hierarquia. Aos 43 anos, em 1785, tornou-se um dos dirigentes da Inquisição de Lisboa. Dez anos depois seria nomeado bispo e logo em seguida governador de Pernambuco. Nessa condição é que lhe coube implantar o Seminário de Olinda. Retorna à Metrópole para ocupar o bispado de Bragança (1802) e, logo a seguir, o de Elvas (1808). Em 1818 tornou-se Inquisidor-Geral. Foi eleito deputado pelo Brasil às Cortes Constituintes de 1821. A sua obra é toda dedicada a questões económicas, notadamente o comércio de açúcar e a exploração mineral (1). É considerado como um representante típico da reforma de mentalidade promovida por Pombal.

Os *Estatutos* do Seminário Episcopal de Nossa Senhora da Graça, da cidade de Olinda, Pernambuco (1798), redigidos por Azeredo Coutinho e mandados imprimir, na Tipografia da Academia Real das Ciências, por D. Rodrigo de Souza Coutinho, expressam bem o tipo de formação que pretendia dar aos padres.

Assim, por exemplo, o professor de Filosofia ensinará «Lógica, Metafísica e Ética por algum compêndio moderno», explicando com clareza apenas as questões úteis, que pertencem aos conhecimentos humanos. Entre aqueles inclui «um dos ramos da Filosofia Natural, ou Física Experimental, pelo que pertence tão-somente à Mecânica, Hidrostática e os princípios necessários para a inteligência das máquinas e das suas forças, cujo conhecimento é necessário para fazer mover e levantar grandes corpos e conduzir as águas em um país cujo fundo principal consistia na agricultura e no trabalho de lavrar as terras, cavar e extrair os minerais etc.»

Os *Estatutos* recomendam ao professor de Filosofia ir passear no campo com os seus discípulos, a fim de que vejam directamente o que aprenderam. Mas, «como a observação por si só não basta nem a experiência, deverá também passar para o conhecimento interno dos produtos da natureza, cuja indagação consiste o principal objectivo da Química». Os futuros padres deverão de alguma forma inventariar os produtos e conhecimentos daquela forma analisados a fim «de fazer uma colecção própria da História Natural dos produtos do Brasil, das suas análises e das suas virtudes». Há também uma cadeira de Geometria.

(1) Mereceu reedição no Brasil, com primorosa introdução de Sérgio Buarque de Holanda (*Obras Económicas*, 1794-1804, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1966). Na colecção Obras Clássicas do Pensamento Económico Português, patrocinada pelo Banco de Portugal, apareceu o *Ensaio Económico sobre o Comércio de Portugal e Suas Colónias*, publicado pelo autor em 1794 (Lisboa, 1992).

Maria Beatriz Nizza da Silva, no vol. VIII da *Nova História da Expansão Portuguesa,* comenta uma obra publicada em Lisboa, em 1808, com o intuito de louvar a Azeredo Coutinho, intitulada *A Gratidão Pernambucana,* em que está explicitado claramente o que no Seminário se tinha por essencial. A gratidão ao bispo deve-se «ao estabelecimento de um Seminário, único em todo o Brasil, com todas as ciências necessárias, e mestres sábios e instruídos para a educação dos que se destinam para o serviço da Religião e do Estado».

Comenta Maria Beatriz Nizza da Silva: «Se o Seminário de Olinda podia aparecer aos seus contemporâneos como um substituto local da Universidade de Coimbra e de outras universidades europeias, era porque os seus *Estatutos* incluíam disciplinas que não se destinavam apenas à formação do clero diocesano. As dissertações dos alunos do Seminário, incluídas em *A Gratidão Pernambucana,* revelam bem o tipo de ensino que aí se ministrava, pois todas defendem a "utilidade" de disciplinas como Filosofia, História, Geografia, Ciências Naturais. Como escreve um dos estudantes, nenhum cânon os impede de indagar aquelas coisas que, "por ocultas que sejam, podem muito bem ser descobertas por meios de raciocínios e experiências". Se a razão humana não pode atingir o sobrenatural, pode contudo aperfeiçoar o seu conhecimento do mundo natural.» ([1])

Ainda que o desfecho, certamente, não pudesse passar pela cabeça de Azeredo Coutinho — conservador de comprovada fidelidade à Monarquia — o Seminário de Olinda tornou-se um dos principais instrumentos da transição entre o empirismo e o democratismo. Os padres dali egressos promoveram duas insurreições, a primeira em 1817 e a segunda em 1824, esta francamente separatista. Chamou-se Confederação do Equador e reuniu as principais províncias nordestinas, como Pernambuco, Paraíba e Ceará. Embora derrotada, acendeu o estopim separatista — além de lhe ter proporcionado fundamentação teórica —, que iria arrastar o país a prolongadas guerras civis e quase o fez soçobrar na anarquia. O que não foi alcançado pelos pernambucanos seria logrado pela Província Cisplatina, tornada independente com a denominação de República do Uruguai, depois de cruento conflito bélico, que durou de 1825 a 1828. Além de diversas outras rebeliões, o separatismo sustenta prolongada luta no Sul, envolvendo o Rio Grande e Santa Catarina, com a chamada Revolução Farroupilha, de índole republicana, que se estendeu de 1835 a 1845.

O democratismo foi assim chamado por Joel Serrão, sugestão logo consagrada no Brasil dado que a denominação anterior — liberalismo radical — de facto não expressava de modo adequado a índole daquela doutrina. O liberalismo, desde o nascedouro, esteve associado a uma forma de governo baseada na representação,

([1]) *O Império Luso-Brasileiro, 1750-1822,* Lisboa, Editorial Estampa, 1986, p. 452.

isto é, no credenciamento de representantes de determinados interesses para negociar em seu nome. A institucionalização desses entendimentos, a ser efectivada num órgão que se chamou de Parlamento ou Câmara dos Deputados, tinha directamente o propósito de eliminar o confronto pelas armas e também superar a doutrina de que a origem do poder do Monarca teria algo a ver com a divindade. Ao contrário de tudo isto, o democratismo nascia para impor ao invés de negociar e, sendo uma proposta sustentada basicamente por sacerdotes, chegava mesmo a insinuar dispor de beneplácito divino.

Reconheça-se que essa transição do empirismo mitigado para o democratismo contou com certas mediações, antes de mais nada a mensagem difusa proveniente da Revolução Francesa. Conhecimento mais apropriado da Revolução Americana talvez tivesse contribuído para destacar o papel das novas instituições do governo representativo. Lamentavelmente o que se difundiu entre nós foi a obra do abade Raynal, razão pela qual não podemos deixar de referi-la, ainda que atendo-nos ao essencial.

Como procuraremos demonstrar em seguimento, o resultado da simbiose entre religião e ciência, efectivada no Seminário de Olinda, acha-se perfeitamente estabelecido na pregação de Frei Caneca, também adiante caracterizada.

No Brasil tomou-se conhecimento da Revolução Americana através do abade Raynal (Guilhaume-Thomas François Raynal, 1713-1796), notadamente pela obra que intitulou *A Revolução da América.*

Padre jesuíta, servia como vigário em Paris quando abandonou a Ordem, em 1748, aos 35 anos de idade, passando a frequentar os enciclopedistas. Manteve relacionamento muito estreito com Diderot, que colabora directamente em sua obra. A partir do seu afastamento da Companhia de Jesus, publica livros sucessivos em que estuda a luta de libertação dos Países Baixos, bem como diversos aspectos da história da Inglaterra e da Europa. A sua notoriedade começa entretanto em 1770, com a publicação da obra *Histoire philosophique et politique des etablissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, onde traça a história da colonização europeia na Ásia e na América, referindo inclusive o Brasil (Livro IX). Acredita-se que a iniciativa estivesse relacionada ao desejo de que a França se lançasse a novas conquistas ultramarinas, em vista do espírito contrário que se instalara após a perda do Canadá e de outras possessões. O livro sofreu duas revisões, a primeira em 1774 e, a segunda, em 1881. Alcançaria retumbante sucesso, tendo as primeiras versões chegado a merecer dezassete edições entre 1770 e 1780, enquanto, na sua forma definitiva, outras dezassete edições entre 1781 e 1787.

Na revisão da *História dos Europeus nas Duas Índias*, Raynal passa a atribuir importância crescente à América do Norte, ocupando-se na última da guerra da Independência. Esta parte da obra seria a base de *A Revolução da América*, que

aparece em conjunto com a última revisão do livro principal (geralmente citada como 3.ª edição, de 1781), em Londres, em francês e em inglês. Os dois textos acabariam proibidos em diversos países, a começar na própria França, seguindo-se Portugal e Espanha. Foi incluído no *Index* que a Inquisição continuava estabelecendo e condenada pela Sorbonne. Tudo isto serviu sobretudo para incitar à sua leitura por aquela parte da elite que chegaria a promover movimentos em prol da independência, tanto no Brasil como na América espanhola.

Perseguido na França, Raynal fez o percurso de outros exilados ilustres, refugiando-se na Prússia, de Frederico Guilherme II, e na Rússia, de Catarina II. Em 1787 teve permissão para regressar à França mas proibido de fixar residência em Paris. Com a Revolução de 1789 são suspensas as proibições que pesavam sobre a sua pessoa e obra. Discordaria dos rumos seguidos pela Revolução e teve de se esconder para escapar do Terror. Sob o Directório, cessam as perseguições, sendo nomeado para o Instituto Nacional. Faleceria logo a seguir, em Março de 1796.

Acerca da sua repercussão no Brasil, os autores do prefácio da recente tradução brasileira (*A Revolução da América*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1993), Luciano Figueiredo e Oswaldo Munteal Filho, indicam o seguinte: «As bibliotecas coloniais quase sempre tiveram exemplares dos livros do abade Raynal em suas estantes. Mesmo quando isto não acontecia, suas ideias eram motivo de discussões entre os letrados recém-chegados de seus estudos, em universidades europeias, e que por ele dedicam viva admiração.» E, logo adiante: «Em Minas Gerais, a devassa realizada para investigar a Conjuração, revelou a enorme receptividade deste autor entre os letrados. Os livros de Raynal circulavam intensamente. Duas são as partes de sua obra que representaram um papel importante neste processo. A primeira foi o "livro" sobre o Brasil [de número 9], que depreciava Portugal, condenava a influência inglesa e defendia a proposta de que os portos brasileiros deveriam se abrir ao comércio de todas as nações. Contudo, não é este o capítulo determinante sob o ponto de vista de suas consequências políticas, já que não chegava a aventar a independência. Isto é feito somente n' *A Revolução da América* [ou no Livro XVIII da edição de 1780] que, desta forma, deteve maior importância junto ao pensamento e nas ações políticas da crise.» (Ed. cit., pp. 28-29)

A Revolução da América constitui um relato sobre o acontecimento cercando-o da mais ampla simpatia, sendo precedida de uma caracterização (condenatória) da acção da Inglaterra. Interessa-nos aqui a parte doutrinária (contida nos capítulos 5 — As colónias tinham direito de se separar da sua Metrópole, independentemente de todo descontentamento; e, 8 — As colónias rompem os laços que as uniam à Inglaterra e declaram-se independentes).

Sem referir a expressão, Raynal parte do estado de natureza, onde o homem «abandonado a si mesmo não pode fazer nada por sua conservação o que o leva

a associar-se aos outros homens, graças ao que moldou este globo ao seu uso». Indica a esse propósito: «A obra que um homem sozinho não teria podido, os homens executaram, todos juntos, de comum acordo. Tal é a origem, tais são a vantagem e o fim da sociedade.» O governo decorre da necessidade de prevenir injúrias. «Assim», escreve, «a sociedade nasceu das necessidades dos homens, o governo nasceu dos seus vícios!»

A desigualdade entre os homens é de origem natural. Afirma: «Existe entre os homens uma desigualdade original à qual nada pode remediar. É preciso que ela dure eternamente, e tudo o que se pode obter da melhor legislação não é destruí-la: é impedir os abusos.» Identifica nessa circunstância a origem da tirania.

Nenhuma forma de governo tem a prerrogativa de ser imutável. Toda a autoridade neste mundo começou pelo consentimento dos súbditos ou pela força do senhor. Num e noutro caso ela pode terminar legitimamente. A verdade desses princípios torna-se essencial dado que todo o poder tende ao despotismo.

No mesmo capítulo (5) em que esboça a teoria da sociedade política antes descrita, Raynal examina os argumentos ingleses para manter a América do Norte na condição de colónia. A transcrição adiante dá uma ideia do que se trata:

«[...] separadas da Grã-Bretanha por imensos mares, que vos importa se as vossas colónias aceitam ou rejeitam as vossas constituições? Que diferença isto faz a favor ou contra a vossa força, a favor ou contra a vossa segurança? Esta unidade, cujas vantagens exagerais, não passa de mais um vão pretexto. Vós lhes objectais as vossas leis quando elas os vexam; vós as pisoteais quando elas reclamam em seu favor. Vós vos taxais a vós mesmos, e quereis taxá-los. Se este privilégio sofre a menor ameaça, vós lançais gritos de fúria, tomais as armas, estais prontos a vos deixar degolar. E levais o punhal à garganta de vosso concidadão para obrigá-lo a renunciar. Vossos portos estão abertos a todas as nações, e vós lhes fechais os portos de vossos colonos. Vossas mercadorias vão para todas as partes que vos aprouver, e as deles são forçadas a ir para vós. Vós manufacturais; e não quereis que eles manufacturem. Eles possuem peles, eles possuem ferro. E estas peles, este ferro, devem vos ser entregues em estado bruto. O que vós adquiris a baixo preço, eles devem comprar de vós ao preço ditado pela vossa capacidade. Vós os imolais aos vossos comerciantes. E porque a vossa Companhia das Índias periclitava, era preciso que os americanos reparassem as perdas. E Vós os chamais concidadãos, e é assim que os convidais a receber a vossa Constituição. Ora, ora. Esta unidade, esta liga que vos parece tão necessária é como aquela dos imbecis animais da fábula, entre os quais vós vos reservastes o papel do leão» (ed. cit., pp. 82-83).

Raynal apresenta o que lhe parece seria adequado para restaurar a paz entre os ingleses divididos pelo Atlântico, consistindo basicamente em conceder aos americanos a máxima autonomia a começar pela fixação dos impostos. Ao invés

disto, a Inglaterra decidiu-se a reduzir as suas colónias pela força, que é o título atribuído ao capítulo sétimo. Segue-se o capítulo em que considera a declaração da Independência.

Na consideração do arranjo institucional, o texto é pouco explícito como veremos. Diz inicialmente que os Estados Unidos da América deram-se uma Constituição federativa que acrescentava, às vantagens internas do governo republicano, toda a força externa da monarquia.

Quanto à organização do poder nas unidades federadas, limita-se ao seguinte: «Cada província teve uma assembleia formada pelos representantes dos diversos distritos, em que assentava o Poder Legislativo. Ao seu presidente, coube o poder executivo. Seus direitos e suas obrigações eram os de escutar todos os cidadãos; de convocá-los quando as circunstâncias o exigissem; de prover ao armamento e à subsistência das tropas, e de organizar com seus chefes as operações. Foi-lhe entregue a chefia de um comité secreto que deveria manter ligações permanentes com o Congresso Geral. O tempo de sua gestão foi limitado a dois anos, mas as leis permitiam que fosse prolongado.»

As relações entre as unidades federadas e a União estão indicadas deste modo: «As províncias não deveriam prestar contas de sua administração ao grande conselho da nação, ainda que este fosse composto de deputados de todas as colónias. A superioridade do Congresso Geral sobre os congressos particulares limitava-se ao que se relacionasse à política e à guerra.» (Ed. cit., p. 180)

Discute apenas a questão do direito da União de fazer a guerra e a paz. Há quem suponha, escreve, que, em tais circunstâncias os representantes precisariam ser vigiados de modo permanente, mesmo que para tanto tivessem que reunir-se em praça pública. Pondera: ainda que tais princípios sejam verdadeiros, só se aplicam àquelas repúblicas, como a Holanda ou a Suíça, que ocupam um território de pequena extensão. Em contrapartida, os Estados Unidos constituem um vasto continente e aduz: «Se o Congresso nada pudesse decidir sobre os interesses políticos sem as deliberações particulares de cada província; se a cada acontecimento imprevisto fosse preciso novas ordens, e, por assim dizer, um novo poder aos representantes, este corpo permaneceria sem actividade. As distâncias a vencer, a duração e o volume dos debates poderiam com demasiada frequência, prejudicar o bem comum.»

No capítulo final, o autor avança conselhos à nova Nação, depois de avaliar as suas possibilidades económicas, que não considera excepcionais. As recomendações dizem respeito aos riscos que podem advir de uma repartição demasiado desigual da riqueza. Insiste na necessidade de renunciar ao espírito de conquista, usando as armas para a defesa e nunca para o ataque; o reconhecimento do valor do trabalho, das ciências, das artes e da educação; o respeito à lei e à tolerância religiosa.

O livro de Raynal certamente deve ter despertado para a liberdade a liderança espanhola e portuguesa radicada na América e até mesmo suscitado a esperança na obtenção de um estatuto que atendesse aos seus reais interesses. Contudo, no que se refere ao caminho para a institucionalização de um novo regime, o livro não é instrutivo. A singularidade da organização política dos ingleses sequer é assinalada. Embora negue a possibilidade da democracia directa em nações com maiores extensões territoriais, não trata especificamente do sistema representativo.

Mais grave, parece-me o facto de que não se haja detido no exame da natureza da representação. Ao longo das guerras civis inglesas, houve um Parlamento constituído em bases religiosas, integrado exclusivamente pelos puritanos, excluídos os anglicanos por presumíveis concessões aos católicos. Essa experiência terminou conduzindo à ditadura de Oliver Cromwell (1599-1658), que durou de 1653 até à sua morte, restaurando-se subsequentemente a monarquia e os riscos de dominação católica que se pretendera eliminar. O grande mérito do *Segundo Tratado do Governo Civil* é que deslindou os problemas teóricos subjacentes ao novo sistema político que se desejava constituir, unificando a elite para o desfecho que representou a Revolução Gloriosa de 1688.

Deste modo, a obra de Raynal, se despertava a elite brasileira no sentido da Independência (ou da liberdade e autonomia num novo arranjo com a Metrópole) não servia como bússola orientadora para a estruturação do sistema representativo.

Quanto a Frei Caneca (Joaquim do Amor Divino Rabelo e Caneca — 1774-1825) ordenou-se sacerdote em 1796, antes, portanto, da organização do posteriormente famoso Seminário de Olinda — que ocorreria em 1800 —, embora ninguém haja talvez explicitado melhor as consequências da simbiose que a mencionada instituição tentou promover entre religião e ciência. Pouco se sabe da sua vida até o momento em que, tendo participado da primeira revolução pernambucana (1817) foi preso e deportado para a Bahia, onde permaneceu encarcerado até 1821. Desde então tem actividade política intensa, que culminaria com o movimento insurrecional de 1824, destinado a organizar no Nordeste brasileiro um Estado que se denominaria Confederação do Equador. Preso e condenado à morte em decorrência do fracasso dessa segunda insurreição, foi fuzilado a 13 de Janeiro de 1825.

A obra de Frei Caneca veio a ser publicada em 1875-1876, acrescida de todas as peças integrantes do processo a que foi submetido em 1824, tendo sido reeditada recentemente. É integrada por textos didácticos e políticos, correspondendo estes à maior parcela.

Os textos políticos de Frei Caneca são basicamente panfletários e dirigidos a circunstâncias específicas. O mais extenso deles é o jornal *Typhis Pernambucano*, em que se descreve a campanha militar da Confederação do Equador e realiza-se a

defesa do seu programa político. Elaborou, contudo, alguns textos expressamente doutrinários.

Frei Caneca está convencido de que o clero exerce no país imensa autoridade e pode decidir da sorte de qualquer movimento, na medida em que este dependa da adesão popular, notadamente da tropa. Por isto afirmava, em contraposição às teses nucleares do próprio democratismo — eminentemente laico e até mesmo anticlerical por suas origens — que Deus mandara constituir as sociedades civis.

O «governo constitucional» a que adere não era fruto da necessidade de coexistirem, na sociedade, pontos de vista e interesses diversos. Muito ao contrário. O ponto de vista constitucional tem o propósito de esmagar e vencer o ponto de vista monárquico. Se o Rio de Janeiro deseja abrigar-se sob o manto da monarquia, Pernambuco que é «constitucional» deve organizar-se de forma autónoma.

Diz expressamente: «O Brasil só pelo facto de sua separação de Portugal e proclamação de sua independência ficou de facto independente não só no todo como em cada uma de suas partes ou províncias e estas independentes umas das outras. Ficou o Brasil soberano não só no todo, como em cada de suas partes ou províncias. Uma província não tinha direito de obrigar a outra província a coisa alguma, por menor que fosse; nem província alguma, por mais pequena e mais fraca, carregava com o dever de obedecer a qualquer outra, por maior e mais potentada. Portanto, podia cada uma seguir a estrada que bem lhe parecesse; escolher a forma de governo que julgasse mais apropriada às suas circunstâncias; e constituir-se da maneira mais conducente à sua felicidade.» [1]

Como se vê, o democratismo inclui a questão do encontro de uma fórmula apta a assegurar a coexistência de interesses diversos, justamente o que assegurou o sucesso do sistema representativo. Contudo, até que a sua proposta fosse recusada, levou o país a inauditos sofrimentos e à beira do precipício.

6. Incorporação da ciência como saber operativo

A intelectualidade portuguesa e espanhola, no século XVI, estava presente à elaboração do conceito de experiência em que se estriba a revolução científica então iniciada. Estudando os vínculos que se estabelecem entre as navegações e a mentalidade científica, pôde António José Saraiva verificar que a experiência dos navegadores choca-se de pronto com a visão mediterrânea do globo terrestre, recebida

[1] «Typhis Pernambucano», 10-6-1824, in *Obras Políticas e Literárias*, Recife, Tipografia Mercantil, 1875-1876, p. 559.

como herança da tradição clássica. Esta, se abrigava observações científicas, abrangia toda uma série de suposições arbitrárias, como a fixação dos limites acessíveis da terra na altura do cabo Bojador, a noroeste do deserto do Sara; a inabitabilidade da zona equatorial; a fertilidade do solo e a vida edénica nas Canárias; a existência de ouro à superfície das praias africanas, etc. As observações directas levavam à fixação de novos contornos e, ao mesmo tempo, à crítica do passado.

É bem representado do novo estado de espírito o seguinte trecho de uma obra escrita entre 1480 e os fins do século — *As Relações do Descobrimento da Guiné e das Ilhas dos Açores, Madeira e Cabo Verde*, de Diogo Gomes:

«E estas coisas que aqui escrevemos se afirma salvando o que disse o ilustríssimo Ptolomeu, que muito boas coisas escreveu sobre a divisão do mundo, que porém falhou nesta parte. Pois escreve e divide o mundo em três partes, uma povoada que era no meio do mundo e a setentrional diz que não era povoada por causa do excesso de frio e da parte equinocial do meio-dia também escreve não ser habitada por motivo de extremo calor. E tudo isto achamos ao contrário, porque o pólo árctico vimos habitado até além do prumo do pólo e a linha equinocial também habitada por pretos, onde é tanta a multidão de povos que custa a acreditar... E eu digo com verdade que vi grande parte do mundo.» [1]

Note-se que a *Geografia* de Ptolomeu, apenas no período considerado, merecera seis edições em latim — impressas em Bolonha, entre 1478 e 1490. Seu prestígio advinha sobretudo do geocentrismo então consagrado como uma espécie de parcela complementar do sistema aristotélico.

A esse respeito observa, na mesma obra, o ilustre historiador português: «À medida que as caravelas iam desbravando o Atlântico para o sul, os navegadores substituíam ponto por ponto a herança empírica tradicional, adaptada a condições diversas das que eles enfrentavam, por um conjunto de regras ainda empiricamente elaboradas, mas resultantes de uma experiência nova e da colaboração da ciência teórica dos astrónomos. Uma observação directa e sistematicamente exercida sobre a natureza tendia assim a sobrepor-se ao simples empirismo dos práticos de náutica. As viagens eram, assim, fecundas de consequências que é indispensável considerar no estudo da evolução da cultura portuguesa, até a sua expressão renascentista.» Entende Saraiva, com acerto, que, embora sem ter concluído o ciclo da sua evolução, encaminhava-se o pensamento português no sentido de integrar os novos conhecimentos numa concepção que restituísse à cultura «a unidade e o equilíbrio que, em resultado das navegações, havia perdido». Interrompido na Península Ibérica, o ciclo teria prosseguimento no resto da Europa,

[1] *Apud* António José Saraiva, *História da Cultura em Portugal*, Lisboa, Ed. Jornal do Foro, 1955, vol. II, p. 455.

dele resultando, entre outras coisas, o novo saber da natureza a que se chamou de ciência moderna.

Importa sobretudo indicar que sua peculiaridade essencial reside no facto de que se desinteressa de qualquer inquirição de índole ontológica. A seguinte consideração de Hull parece bastante esclarecedora do sentido que se atribui à investigação:

«A lei da inércia, base da nova física, foi parcialmente estabelecida por Galileu, mas é justo continuar chamando-a primeira lei newtoniana do movimento. A lei afirma que todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme rectilíneo a menos que actue sobre ele alguma força. A fórmula *se não há força actuando não há movimento* é substituída pela fórmula se não há força actuando não há *mudança* de movimento. A palavra acrescida constitui uma novidade radical. Aristóteles, com efeito, definia a força como a causa do movimento; Newton define-a como a causa das mudanças de movimento.» [1]

A par disto, o novo saber busca, de forma radical e consequente, introduzir a medida, segundo o lema que chegou a tornar-se espécie de divisa da Escola Politécnica do Rio de Janeiro: «Só se pode conhecer bem um fenómeno quando é possível exprimi-lo por meio de números.» (Kelvin)

Na maneira como se recebeu o novo saber da natureza, distingue-se o continente europeu da Inglaterra e da Holanda. É ainda Hull quem o destaca: «Na Inglaterra, como na Holanda, os homens podiam professar livremente quaisquer opiniões científicas. Durante a época isabelina e o século XVII não houve na Inglaterra perseguição aos cientistas, ou não chegou a assumir qualquer significação. O sistema coperniciano era professado por várias figuras célebres do período isabelino, o mais destacado dos quais era William Gilbert, fundador da teoria do magnetismo. As ideias de Copérnico, Kepler, Galileu ganhavam terreno sem cessar. Na última metade do século XVII acabaram por achar-se solidamente estabelecidas nos círculos da Royal Society, em personalidades como Wallis, Wren, Hooke, Newton e Halley. Graças a esses homens a teoria da gravitação universal adquiriu feição definitiva, o que correspondeu provavelmente à mais importante conquista da revolução científica. Enquanto isto, o pensamento continental achava-se sob a influência de Descartes, que, impressionado pelas tragédias de Bruno e Galileu, preferiu não manifestar com entusiasmo suas convicções a propósito da disputa astronómica. A matemática floresceu sob a influência de Descartes, mas, em contrapartida, a teoria astronómica permaneceu em atraso se a comparamos com os progressos que realizava naqueles momentos na Grã-Bretanha.» [2]

[1] L. W. H. Hull, *História e Filosofia da Ciência* (trad. espanhola), Barcelona, Ed. Ariel, 1961, p. 190.

[2] *Op. cit.*, p. 177.

Na Península Ibérica, a situação era particularmente difícil em vista de que se constituíra numa espécie de baluarte da Contra-Reforma. Em Portugal, ainda na segunda metade do século XVIII, a nova física era combatida a partir de pressupostos religiosos. O sistema ensinado e defendido pelos jesuítas, nos séculos anteriores, formava um todo solidário, no qual a física de Aristóteles desempenhava papel destacado. Esta, na verdade, resumia-se a um saber de tipo ornamental, desde que não incorporava a medida nem servia como guia à actividade prática. O elemento catalisador do sistema era representado pelas tarefas atribuídas à Contra-Reforma. Desse ponto de vista, a nova física, pelas fendas que abria no monolito, devia ser rejeitada por herética.

A esse respeito escreve Joaquim de Carvalho: «Com efeito, a teoria da matéria e da forma, ou, mais explicitamente, a existência de formas substanciais e a concepção da explicabilidade natural mediante o concurso de quatro causas (material, formal, eficiente e final) são pilar fundamental da interpretação aristotélica e escolástica da natureza. A partir dos Conimbricenses, muito especialmente do Comentário de Manoel de Góis ao *De anima* e ao Livro II da *Physica* e ao *De generatione et corruptione*, de Aristóteles, não há compêndio de metafísica da Escola que a não exponha, e porque se considerava que era única teoria explicativa da realidade física compatível com os dogmas eucarísticos, foi frequente escrever-se, para empregar as palavras terminantes de um crítico do *Verdadeiro método de estudar, que é de fé haver formas substanciais e acidentais distintas.*» (1)

O opositor de Verney que tem em vista é o P.e Severino Modesto, que afirma em 1750: «[...] se não podia negar que a alma fosse forma do corpo, como define o Concílio Lateranense, nem também que haja actos do entendimento e vontades sobrenaturais e, por conseguinte, distintos realmente da alma, que é ente natural; nem que haja hábitos sobrenaturais de Fé, Esperança e Caridade e esta se perde com o pecado grave e se recupera com a graça, que também é distinta da alma e pertence aos acidentes» (2). O mérito desse texto consiste em que explicita a questão do jogo: o problema da *graça*, da *salvação*, que a Reforma definira como sendo uma escolha arbitrária da divindade, prescindindo da interveniência da Igreja, das boas obras, etc. Para refutar semelhante colocação, era essencial a tese da existência de formas substanciais e acidentais. A graça encontrava o seu lugar no sistema, sem maiores percalços. Assim se estabelecia a solidariedade entre aristotelismo e Contra-Reforma.

Por tudo isto, acentua Joaquim de Carvalho: «A luta contra a Escolástica, nos meados do século dezoito, não foi propriamente uma luta de sistemas, mas a luta

(1) Joaquim de Carvalho, *Subsídios para a História da Filosofia e da Ciência em Portugal*, vol. II, Coimbra, 1950, p. 16.

(2) *Apud*, loc. cit.

da atitude anti-sistemática contra o espírito de sistema, da metodologia experimental contra a especulação apriorística e dedutiva, do conhecimento exacto das Ciências contra concepções gerais sem outro fundamento que não fosse a coerência lógica dentro do sistema a que se articulavam.» (1)

Tal era o ambiente em Portugal, nos meados do século XVIII, à época em que Verney publica as suas famosas cartas e a intelectualidade lusa é arrastada ao prolongado debate de que resulta a reforma da Universidade, em 1772. Essa iniciativa, por sua profundidade, conforme observa Hernâni Cidade, «foi verdadeiramente a fundação de uma nova universidade». «Nem lhe faltou», acrescenta, «pela suspensão dos *Estatutos* da abertura das aulas, do juramento dos lentes e das matrículas, decretada em Setembro de 1771, a solução de continuidade da vida universitária, que mostrasse à evidência tudo haver de começar de novo.» (2)

A ideia informadora consiste no empenho em abandonar-se o verbalismo e as disputas retóricas em prol da observação e do encaminhamento prático. Por essa razão, as doutrinas aristotélicas são condenadas com veemência e proibidas. Escreve Hernâni Cidade: «Durante perto de quatro séculos, o Estagirita, que em outros países se tinha acomodado à conveniência com outros mestres da filosofia, havia entre nós dominado com despótico exclusivismo. Sentiu-se que só uma expulsão violenta — e infamante — podia pôr termo a tal tirania.» Daí a aspereza do *Compêndio Histórico* (3) contra o que chama a *venenosa doutrina*. Daí a eliminação determinada por Pombal, na impressão portuguesa das *Instituições de Lógica e Metafísica* do Genuense, do passo em que este invoca Aristóteles como o criador da *Lógica*. Eis um trecho da carta particular do ministro ao reitor-reformador, D. Francisco de Lemos: «Porque ainda que vejo que neste Compêndio se trata somente da Lógica e não da Metafísica, em que o Estatuto da Universidade impugnou Aristóteles, sempre o nome dum filósofo tão abominável se deve procurar antes esqueça nas lições de Coimbra do que se pressente aos olhos dos académicos, como um atendível corifeu da Filosofia. Além de que não é tão certo, como Genovesi diz, que Aristóteles desse as mais completas regras dessa Arte. Nem isto se pode dizer no tempo de hoje, no qual as regras são as que mais se apartaram do mesmo Aristóteles.» (4)

Ao invés do saber especulativo, «prescreve-se o conhecimento das regras newtonianas estabelecidas na Filosofia Natural: raciocínios teóricos todos derivarão

(1) *Op. cit.*, p. 7.

(2) Hernâni Cidade, «O triunfo do espírito moderno», *Ensaio sobre a Crise Mental do Século XVIII*, 5.ª ed., Coimbra, Coimbra ed., 1968, p. 181.

(3) Documento elaborado pela Junta de Providência Literária, criada em 1770, responsável pela reforma.

(4) *Op. cit.*, pp. 195-196.

de princípios plenamente demonstrados por qualquer das disciplinas fundamentais, a Física, a Matemática, a Química, a Botânica, a Farmacologia e a Anatomia». E precisa: «E demonstrado não hipoteticamente ou por qualquer suposição gratuitamente admitida, tal como a suposição da matéria sutil dos cartesianos ou outras semelhantes; mas de modo absoluto, ou por via de fato ou por raciocínio matemático, sem perder pé nas leis da Natureza, já observadas.» ([1])

Às faculdades tradicionais, reformadas, acrescentaram-se duas novas: a de Filosofia e a de Matemática. Na primeira, destinava-se o ensino à formação de naturalistas, isto é, homens familiarizados com as disciplinas antes denominadas de fundamentais (física, química e botânica). A orientação pragmática vigente na reforma dos cursos completava-se pela criação das seguintes instituições: Horto Botânico, Museu de História Natural, Teatro de Filosofia Experimental (Gabinete de Física), Laboratório Químico, Observatório Astronómico, Dispensário Farmacêutico e Teatro Anatómico.

Era natural, pois, que o novo saber se entendesse em seu sentido próprio, isto é, como eminentemente operativo, consoante se pode ver da obra de uma figura das mais representativas desse espírito: José Bonifácio de Andrada e Silva. Antes de referi-la, caberia assinalar, nesse primeiro momento de culto às ciências naturais, em Portugal, inusitado interesse pela mineralogia.

O facto não deve ser atribuído ao presumível desenvolvimento da metalurgia, entre outras coisas pela circunstância de que, em todos os tempos e não só naquele período, são extremamente complexas as relações entre ciência e tecnologia, mais das vezes desavindas e desinteressadas uma da outra.

É mais plausível admitir-se que o fenómeno teria resultado, de um lado, do próprio processo de constituição das ciências particulares da natureza que colocara aquela disciplina (a mineralogia), num estágio aparentemente maduro para constituir-se de modo autónomo; e, de outro, o espírito dominante na reforma dos cursos universitários, antes referido, isto é, o cunho pragmático.

No *Tratado Elementar de Química* de Lavoisier (1743-1794), aparecido em 1789, a classificação dos minerais não passa de simples capítulo da disciplina científica em cuja formação desempenha papel essencial. O seu autor, antes de formulá-la, colaborara na preparação do primeiro atlas mineralógico da França e muitas das observações contidas na sua obra capital tomam por base a experiência adquirida nessa fase. Em abono da tese, cumpre referir que, consoante Othon Leonardos, a *Teoria da Terra*, de James Hutton (1726-1797), «a quem se deve os fundamentos científicos da geologia moderna», foi apresentada à Academia em 1785, «mas não desperta o interesse imediato que merecia» ([2]).

([1]) *Op. cit.*, p. 205.

([2]) Othon Henry Leonardos, *Geociências no Brasil — A Contribuição Britânica*, Rio de Janeiro, Forum Ed., 1970, p. 24.

Considera-se que somente Werner (1750-1817) lograra constituir a mineralogia sistemática, separando-a da química geral como disciplina independente. A Freyberg foram não apenas José Bonifácio de Andrada e Silva e seus companheiros de peregrinação pela Europa, Manoel Ferreira de Araújo Câmara e Fragoso de Sequeira. Também Silvestre Pinheiro Ferreira, pelo menos três lustros mais tarde, consoante o depoimento a seguir: «[...] pode-se esperar de ver sair à luz um corpo de doutrina verdadeiramente werneriana; porquanto o que Emmerling e Reuss, únicos sistemas que me consta existirem daquela escola, nada mais são que infiéis cópias das apostilas que de mão em mão corriam entre os estudantes de Freyberg, de que seria difícil achar duas conforme; e nem uma que o fosse como as efectivas prelecções de Werner. Isto foi o que tendo a incompatível fortuna de assistir a elas no curso de 1804 e 1805, [...] tive ocasião de conhecer por mim mesmo» ([1]).

Indique-se, finalmente, que o *Tratado Elementar de Mineralogia*, de Alexandre Brougniart (1770-1847) é de 1807. Assim, o processo de sistematização autónoma da mineralogia insere-se precisamente no ciclo em que começam a actuar os primeiros naturalistas formados pela Universidade de Coimbra, em decorrência da Reforma de 1772.

Desta forma, a posição de destaque ocupada pela mineralogia, nesse primeiro momento de contacto da cultura luso-brasileira com a ciência nova, resulta de uma correcta apreensão de seu cunho operativo.

José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838) formou-se pela Universidade de Coimbra em 1787, em Ciências Naturais, que era o curso então ministrado na Faculdade de Filosofia, e, no ano seguinte, em leis. Foi desde logo admitido na Academia das Ciências, fundada em fins do decénio anterior, e mandado especializar-se em outros países europeus. De volta a Portugal e até seu regresso ao Brasil (1819), ocupou-se de actividades científicas — seja no magistério seja na Academia, de que foi secretário — e administrativas, estas na repartição incumbida da mineração.

A obra científica de José Bonifácio é bem representativa do novo estado de espírito vigente no seio da elite luso-brasileira. Em primeiro lugar, desaparece de todo quaisquer resquícios do antigo menosprezo em relação ao mundo. A ideia de que estaria a serviço da tentação se substitui pela afirmativa de que incumbe nele inserir-se pelo trabalho. Também a riqueza perde a avaliação negativa que antes a maculava. Na *Memória sobre Minas de Carvão e Ferrarias de Foz do Alge, em Portugal* (1813), o cientista brasileiro exclama: «Se o País é estéril em produtos agriculturais, como a maior parte de nossas vastas serranias e charnecas; se as fábricas têm obstáculos quase invencíveis para se porem em concorrência com os estrangeiros,

([1]) Silvestre Pinheiro Ferreira, *Preleções Filosóficas*, ed. cit., p. 379.

como entre nós sucede; que outro modo mais natural e seguro terá uma nação para não empobrecer e despovoar-se, do que a lavra em grande dos seus minerais, com que a Providência a quis dotar?... Se a Rússia, a Prússia e a França se enriqueceram de novo tanto, com a lavra das suas minas, quem proíbe a Portugal enriquecer-se do mesmo modo? Pão, pólvora e metais são quem sustenta e defende as nações; e sem eles de próprio fundo, é precária a existência e liberdade de qualquer Estado.»

O novo saber da natureza é colocado integralmente ao serviço dessa aspiração de progresso material. José Bonifácio supõe mesmo que sem uma sólida interpenetração dos dois aspectos — o conhecimento científico e a actividade técnica e prática — não devem ser esperados maiores êxitos. Essa ideia é enfatizada com insistência a propósito dos diversos temas a cujo estudo se dedicou.

Na *Memória sobre a Pesca da Baleia e Extração de Seu Azeite* (1790) escreve que «os homens comuns assentam consigo que as coisas comuns não entram na repartição das ciências; e assim a arte de fazer fornalhas parece-lhes coisa vulgar, e de qualquer estúpido pedreiro; mas, contudo, bastantes conhecimentos físicos requer. Em Santa Catarina, onde se acha fundada a maior armação do Brasil, há pelo menos 20 caldeiras com outras tantas fornalhas respectivas; mas se os primeiros construtores alguma coisa soubessem mais de Física e Química do fogo, todas elas estariam reduzidas a cinco, quanto muito» [1]. Na Memória referida de início, bem como na que dedicou à necessidade do plantio de novos bosques em Portugal (1815), o tom é o mesmo. Nesta última, encerra um dos tópicos com o seguinte apelo: «Para rematar este Capítulo cumpre-me pedir aos Lavradores Activos, patriotas e justamente estudiosos, que se empenhem seriamente em combinar, para bem da nossa lavoura, as regras e preceitos que nos deixaram um Collumella e um Plínio com os da nova Cultura Inglesa, aperfeiçoada grandemente pelas Ciências Naturais e por longa experiência. Só assim chegaremos a ter um corpo de verdadeira Doutrina Agronómica, com que prospere e se aumente a nossa tão atrasada Agricultura.» [2]

Nos discursos académicos de 1815 e 1819, José Bonifácio apresenta o seu pensamento acerca do processo de formação da ciência e refere a posição de destaque que lhe atribui. Do ponto de vista da Academia afirma sem maiores reservas: «A Filosofia Natural e suas aplicações fazem pela sua vastidão e importância a primeira classe de nossos estudos académicos.» No que respeita aos povos e nações outra não é a sua acepção pois entende que «o aumento ou decadência das letras em qualquer Nação é o critério mais seguro para ajuizarmos da sua civilização e

[1] *Obras Científicas, Políticas e Sociais*, coligidas por Edgard Cerqueira Falcão, Santos, 1964, vol. I, p. 40.

[2] *Op. cit.*, p. 317.

prosperidade; porque as causas que promovem as Ciências e as Artes são as mesmas que fomentam e adiantam a felicidade das Nações».

Quanto ao processo de constituição da cultura, o seu entendimento reflecte com clareza a apreciação negativa do período escolástico, o que corresponde à mudança radical se tivermos em vista que a reacção iniciada por Verney tivera lugar apenas há alguns decénios e encontrara de pronto oposição encarniçada. As novas gerações formadas pela Universidade após a reforma de 1772 têm do problema a visão que José Bonifácio expressa nos seguintes itens: «Quatro foram, senhores, a meu ver, os períodos mais notáveis que correram as ciências. No primeiro, há mais de dois mil anos, principiou sua infância na bem fadada Grécia... Com a invasão dos bárbaros setentrionais começa o terceiro período, onde a princípio parecia que se iam apagar de todo as letras e as ciências; mas, felizmente, logo no século VII, criou-se a Universidade de Cambridge. [...] Seria ingrato a seus ilustres fundadores, seria inimigo da verdade, se não confessara aqui o quando deveram as ciências a todas estas Universidades; mas faltaria também às obrigações de historiador se não acrescentara que passaram séculos e séculos em que a escravidão e o aferro a doutrinas sancionadas prenderam os voos do engenho e consagraram como verdades de fé mil erros vergonhosos. E por falta de filosofia e bom gosto essas mesmas acanhadas ciências que então ressuscitavam converteram-se bem depressa em argúcias e inépcias desprezíveis.» (1) Em discurso anterior fora ainda mais taxativo ao dizer que «se a filosofia conservava ainda nos Claustros e nas Universidades o trajo escolástico e grosseiro, com que cabeças arábicas e arguciosas a tinham desordenado e afeado», com a criação das Academias «quebraram-se de todos os grilhões e os prestígios da escravidão dos Mestres, que ainda continuavam a reinar despoticamente nas Escolas» (2).

No novo estado de espírito, resultante da reforma da Universidade de Coimbra, forma-se uma geração de naturalistas notáveis, a respeito dos quais assim se expressa Latino Coelho, em 1877, na qualidade de secretário-geral da Academia Real das Ciências de Lisboa:

«Vicente Coelho de Seabra fazia resplandecer em Portugal com os seus *Elementos de Química* os primeiros clarões da ciência já rebelde às fantasiosas tradições da alquimia e da espagírica. Fr. José Mariano da Conceição Veloso deixava o seu nome memorado entre os botânicos pelos seus valiosos trabalhos originais, entre eles a *Flora Fluminense*. Alexandre Rodrigues Ferreira percorria o Amazonas como infatigável explorador, e aliava às suas glórias de egrégio naturalista o funesto destino

(1) «Discurso histórico na Academia Real das Ciências de Lisboa» (1820), in *Obras Científicas, Políticas e Sociais*, ed. cit., vol. I, p. 469.
(2) Idem de 1816, volume citado, pp. 359-360.

de uma existência atribulada. João da Silva Feijó com as suas explorações transatlânticas e os seus escritos mineralógicos legava de si honrada fama, como investigador da natureza. Manuel Ferreira de Araújo Câmara, companheiro de José Bonifácio nas excursões científicas pela Europa, se não igualava o nome do colega, inscrevia-se como um dos notáveis representantes da ciência de Portugal. Mello Franco e Elias da Silveira, ambos nascidos no Brasil, ambos secretários da nossa corporação, ilustravam a medicina portuguesa com os seus livros e memórias, estampadas por esta Academia.» ([1])

7. Lançamento das bases do cientificismo

O processo segundo o qual a ciência moderna consegue abrir caminho e afirmar-se é um dos temas mais interessantes da investigação histórica e já deu margem a vasta bibliografia. É sem dúvida um autêntico desafio intelectual tentar explicar a derrota da ciência na Itália renascentista, em que pese os progressos alcançados do ponto de vista estritamente teórico, e sua consagração, pouco mais tarde, no Norte da Europa, em especial na Inglaterra. Do ângulo em que nos colocamos, o interesse dessa questão reside no facto de que, naquele período, surge um autêntico movimento cientificista, isto é, um movimento que se propõe exaltar a ciência e torná-la reconhecida pela sociedade. Logrado o objectivo que se propunha, o movimento cientificista não desaparece da cena para deixar que a ciência ocupe o seu lugar. Muito ao contrário. Segue um curso autónomo, curiosamente em aberto conflito com a ciência.

É esse movimento cientificista, subsequente à institucionalização da ciência, que iria marcar profundamente a nossa mentalidade, desde o denominado momento pombalino. Compreendê-lo é tomar contacto com um aspecto marcante da cultura luso-brasileira, com profundas implicações no curso das ideias filosóficas.

A criação das Academias, desde o século XV, seria estimulada pelo desejo, de alguns grupos intelectuais, de emancipar-se da tutela das universidades medievais. Contribuíram, por isto mesmo, não só para tornar possível a investigação científica, segundo pressupostos diversos do aristotelismo dominante, como sobretudo para preservar as suas descobertas. Em certo momento tais academias tiveram um sentido nitidamente conspiratório e nos meados do século XVI, na Itália, chamaram-se Academia dos Incógnitos; dos Secretos; dos Corajosos; dos Confiantes, etc. Galileu pertenceu à *Academia dei Lincei*, fundada em Roma em 1603, que, entre outras coisas, deu publicidade aos seus livros.

([1]) *Apud Obras Científicas, Políticas e Sociais,* de José Bonifácio, ed., cit., vol. III, p. 328.

Joseph Ben-David, que se inclui entre os principais estudiosos contemporâneos da história da ciência, considera que o declínio científico da Itália não se deveu à oposição da Igreja. A seu ver, quando se deu a condenação de Galileu, o movimento já se encontrava em franca decadência.

A condenação de Galileu deu, entretanto, pretexto a grande movimentação na Europa, por razões sobretudo políticas. Eruditos protestantes em Paris, Estrasburgo, Heidelberg e Tubing decidiram traduzir a sua obra para o latim. Ben-David observa que na Universidade de Tubing, pouco tempo antes, fora recusado a Kepler um diploma teológico em decorrência das suas convicções copernicianas. O governo holandês fez de Galileu o seu conselheiro e cumulou-o de honrarias. Estavam lançadas as bases de um movimento de cunho social que muito contribuiu para a institucionalização da ciência, na segunda metade do século XVII. Esse movimento floresceu, contudo, na base da suposição de que a ciência tinha amplas consequências sociais e tecnológicas. Entretanto, na medida em que a ciência se institucionaliza, os próprios cientistas iriam recusar essa dilatação de objectivos. Tornaram-se autónomos e dissociam-se os dois momentos: a propaganda da ciência e a prática científica.

A esse propósito escreve Ben-David: «[...] um dos aspectos mais importantes da ciência experimental era sua precisão e sua especificidade. Toda variável precisava ser medida, pois algumas diferenças tão pequenas, que não podem ser apreendidas sequer pela imaginação, podem decidir se uma teoria é certa ou errada. Além disto, as pesquisas não são orientadas por critérios de importância geral — tal como esta é pensada pelos filósofos — mas rigorosamente por aquilo que é importante e pode ser resolvido pelos métodos e pelas teorias existentes. No século XVII, a grande luta pela dignidade da ciência natural moderna foi, em parte, uma luta pela dignidade do método exacto, paulatino e operacional do cientista. Este método era programaticamente acentuado pela Royal Society em seus estágios iniciais e foi rigorosamente adoptado pela Académie des Sciences. Deste ponto de vista, os amplos objectivos intelectuais do movimento cientificista eram incompatíveis com a especificidade da pesquisa científica e constituíam uma ameaça à sua integridade e especificidade» (1).

O movimento cientificista em Portugal teve o momento das Academias, na primeira metade do século XVIII, logrando uma espectacular vitória com a ascensão de Pombal ao poder. Antecedendo de meio século a providência adoptada por Napoleão, o Marquês de Pombal destrói a universidade medieval, erguendo em seu lugar uma nova universidade, constituída à volta da ciência.

Salvo no que respeita à mineralogia, a incorporação da ciência moderna em Portugal, com a Reforma de 1772, não logrou consolidar a pesquisa científica.

(1) *O Papel do Cientista na Sociedade*, trad. brasileira, São Paulo, Pioneira, 1974, pp. 123-124.

A geração pombalina evoluiria no sentido de afirmar a competência da ciência em matéria de reforma social. Lançam-se assim as bases de uma vertente que se tornaria profundamente arraigada no Brasil tornado independente.

A difusão do cientificismo no Brasil seria obra do Seminário de Olinda, organizado em 1800 por Azeredo Coutinho, estudado precedentemente, e da Real Academia Militar. Os padres saídos de Olinda evoluíram para o democratismo, então chamado de liberalismo radical, derrotado nas lutas fratricidas que desencadeou por todo o país na fase da independência. A Real Academia Militar teria acção mais duradoura e maiores consequências no curso histórico da nação tornada independente.

Laerte Ramos de Carvalho indicou que os propósitos da Real Academia Militar não se limitavam a promover a reorganização dos estudos militares, em sequência às providências iniciadas na década de 70 do século anterior — organização de cursos em Recife e salvador, em 1774 e 1778, respectivamente e da Academia de Fortificação e Desenho, no Rio de Janeiro, em 1772 —, correspondendo a «arrojado e esclarecido empreendimento, no qual se consubstanciam algumas das mais sábias directrizes da política cultural de D. João VI» ([1]). Coube-lhe a missão de sistematizar o estudo da matemática e das ciências físicas, estruturando um núcleo destinado não só a acompanhar a evolução de tais estudos na Europa como igualmente de participar no seu desenvolvimento. Os lentes foram instados a preparar os compêndios requeridos ([2]). Os historiadores da matemática no país (Francisco de Oliveira Castro, Chaim Honig e Elza Gomide) registam mais de vinte dissertações de matemática, entre 1848 e 1858, em geral de carácter expositivo, com a «notável excepção» de Joaquim Gomes de Souza (1829-1863), que se considera o primeiro genuíno matemático brasileiro, formado em 1848 e, posteriormente, professor da Escola. A Academia conseguiu, sem dúvida, fixar uma tradição de pesquisa matemática, que tornaria possível o aparecimento de Otto Alencar e Amoroso Costa, que, por sua vez, formaram Lelio Gama, Teodoro Ramos e tantos outros matemáticos de nomeada, neste século.

A Academia Militar logrou manter o espírito da Reforma de 1772, elaborada sob a égide da suposição de que o núcleo do saber encontra-se nas ciências experimentais. Ao elogio da matemática está dedicada a Aula Magna de 1851, proferida pelo lente André Cordeiro de Negreiros Lobato. Entre outras coisas, afirma: «Da exposição que acabo de fazer vê-se a utilidade dos estudos que se processam nesta

([1]) «Sobre a Carta de Fundação», *O Estado de São Paulo*, 22-4-1961, suplemento comemorativo do sesquicentenário da Academia. A Carta Régia é de 4 de Dezembro de 1810 e a Academia começou a funcionar a 23 de Abril de 1811.

([2]) Levantamento dos compêndios científicos publicados na primeira metade do século XIX consta da *Bibliográfica Filosófica Brasileira — 1808/1890*, Salvador, 1982.

Escola, e como as matemáticas ocupam o principal lugar. É assim que elas, desenvolvendo a nossa razão, nos conduzem a descobertas úteis, dispõem o nosso espírito às meditações e nos inspiram insensivelmente o amor dos conhecimentos sólidos.» [1] No mesmo período, o lente Guilherme Schuch de Capanema empenha-se em dar cunho experimental ao ensino da física. Assim, «rodeado do interesse de toda a Capital do Império», promoveu em Janeiro de 1851 experiências de iluminação a gás numa das salas da Academia.

Na década de 50, o governo consagra a situação que de facto se configurara no ensino da Real Academia, que formava não apenas militares mas igualmente engenheiros e outros quadros técnicos, desmembrando-a em dois estabelecimentos: o ensino militar, transferido para a Praia Vermelha; e o ensino de Matemática, Ciências Físicas e Naturais, e Engenharia, aberto tanto a militares como a civis, que ficava no Largo de São Francisco, com a denominação de Escola Central. Essa última passaria a chamar-se Escola Politécnica, em 1874.

A preservação do espírito pombalino na Real Academia Militar iria permitir a eclosão do cientificismo antes do fim do século, levando-o a conquistar uma posição hegemónica e de franco predomínio na cultura brasileira, ao longo da centúria seguinte.

8. Pensadores chamados luso-brasileiros

Foram chamados de «luso-brasileiros» aqueles pensadores que, tendo nascido no Brasil sobressaíram-se na Metrópole ou o contrário, isto é, naturais de Portugal radicados no Brasil. A denominação é imprópria porquanto, na altura, todos se consideravam portugueses. Só se começa a falar de «Sr. Brasil» na Cortes de 1821, ainda assim como fruto da hostilidade que estaria reflectida numa afirmação, atribuída a Borges Carneiro, usada para acrescentar que «precisava de um cão de fila que o metesse na ordem».

O que há de notável no período Pombalino é o predomínio de naturais do território brasileiro no seio da elite científica, surgida com a reforma da Universidade, conforme Latino Coelho teria ocasião de destacar. O mais importante é José Bonifácio de Andrade e Silva (1763-1838) — cujo entendimento da ciência foi considerado precedentemente — que foi secretário da Academia de Ciências de Lisboa e granjeou na Europa enorme prestígio para a ciência portuguesa, notadamente em matéria de mineralogia. Do lado dos naturais da Metrópole que fizeram carreira no Brasil, no período histórico considerado, Tomás António Gonzaga (1744-1812) parece ser o mais insigne.

[1] *Apud* Jeovah Motta, *A Formação do Oficial do Exército*, Rio de Janeiro, 1976, p. 91.

Gonzaga integra o grupo que promoveu o movimento literário denominado «arcadismo», considerado como manifestação pré-românica, no qual também se destacaram Cláudio Manuel da Costa (1729-1789) e Alvarenga Peixoto (1744-1793). Tomás António Gonzaga e Cláudio Manuel da Costa estiveram envolvidos na insurreição abortada em Minas Gerais — que passou à história como o nome de Inconfidência Mineira — e foram presos. Cláudio Manuel da Costa suicidou-se na prisão e Tomás António Gonzaga foi deportado para Moçambique. Embora brasileiro e radicado no Rio de Janeiro, faz parte do referido movimento literário Silva Alvarenga (1794-1814), que igualmente tornou-se perseguido político. Todos produziram obra poética. Alvarenga Peixoto e Silva Alvarenga publicaram ainda textos de apoio a Pombal, tendo Silva Alvarenga inclusive dedicado um de seus poemas à exaltação da reforma universitária. Tomás António Gonzaga seria o único a produzir obra filosófica.

Tomás António Gonzaga nasceu no Porto. Seu pai (João Bernardo Gonzaga), natural do Rio de Janeiro, seguiu a carreira da magistratura e casara com uma portuense. Viúvo, João Bernardo Gonzaga foi nomeado ouvidor-geral no Recife, ocasião em que mandou o filho estudar com os jesuítas em Salvador. Em 1782, aos 18 anos, Tomás António Gonzaga matriculou-se na Universidade de Coimbra onde se formou em Direito no ano de 1768. Ao término do curso é que escreve o *Tratado de Direito Natural*. Iniciou-se como juiz em Beja, sendo nomeado ouvidor-geral da Comarca de Vila Rica, Minas Gerais, em 1782. No Brasil, a sua obra é exclusivamente poética, consagrando-se tanto como poeta lírico (a sua obra mais famosa é *Marília de Dirceu*) como poeta satírico (*Cartas Chilenas*, em que figurando um corrupto tirano chileno visa precisamente o governante local). Foi preso em 1789, condenado a dez anos de degredo em Moçambique, para onde é mandado em 1792. Ali reconstitui a sua vida e volta a exercer cargos públicos, não mais regressando seja ao Brasil seja a Portugal. Faleceu em 1810, aos 66 anos de idade.

A intenção de Tomás António Gonzaga, ao escrever o *Tratado de Direito Natural*, era, conforme indica no Prólogo, suprir uma lacuna, isto é, a inexistência «em nossa língua (de) um tratado desta matéria» e, em segundo lugar, «a necessidade que há de uma obra que se possa meter nas mãos de um principiante, sem os receios que beba os erros de que estão cheias as obras dos naturalistas que não seguem a pureza da nossa religião».

Nesse particular, Gonzaga destoa completamente do empenho pombalino de inserir a cultura portuguesa na modernidade, naturalmente sem afectar o carácter absoluto do poder da monarquia, mas esta era uma questão que ainda não se revestira da amplitude adquirida depois das Revoluções Americana e Francesa. Recusa francamente os autores modernos e diz logo, no mesmo Prólogo: «não lerás aqui os erros de Grócio, que dá a entender que os Cânones dos Concílios podem

deixar de ser rectos; que estes e o papado pretendem adulterar as primeiras verdades. Não verás chamar aos Padres do Concílio "satélites do Pontífice", como verás nas notas do mesmo Grócio. Não ouvirás dizer que o matrimónio é dissolúvel quanto ao vínculo, como em Pufendórfio. Não lerás que as leis Divinas não obrigam a antes morrer do que quebrá-las no foro externo [...]». E assim por diante.

Ao contrário de Pombal e dos que o ajudaram a empreender a reforma da Universidade, Gonzaga não percebeu que a questão em causa não era a religião. A ciência moderna implicava o abandono do que se ensinava em matéria de física e Pombal entendeu perfeitamente como se afirmou a propósito da obra de Verney, que não era de fé (isto é, dogma religioso) a existência de formas substanciais e acidentais. Contentou-se, é certo, em promover o abandono de Aristóteles sem criticá-lo. Mas abriu o caminho à superação da Escolástica no tocante à filosofia. Se o *empirismo mitigado* não deu conta do recado esta é uma constatação *a posteriori* e a experiência subsequente iria demonstrar que passara o tempo das filosofias concebidas para a eternidade.

Tendo dedicado o livro a Pombal e pretendendo que o próprio assumisse a paternidade da obra [«a quem poderia buscar por patrono dela (da obra) senão ou ao Rei, em cujas mãos depositou Deus o cuidado deles («os meus nacionais», a que está dirigida), ou àquele varão sábio, prudente e justo, a quem fiou o mesmo Rei uma grande parte de sua direção?»], Gonzaga não enfrentou a questão legada às gerações subsequentes: partindo da aceitação da ciência moderna, até onde deve a razão estender o seu poder sem o risco de recusa do catolicismo?

O tema do direito natural havia sido suscitado claramente. Santo Agostinho estabelecera: «O direito de natureza é o que não foi gerado por uma opinião mas que uma força inata inseriu em nós, como o fez para a religião, para a piedade, a graça, a observância, a verdade.» Esse postulado seria incorporado à Escolástica, ensinando-se haver um direito divino e perfeito ao qual deveria referir-se o direito positivo, ainda que jamais pudesse alcançar aquela perfeição. Ora, para Grócio (*De jure belli ac pacis*, 1625, desde então sucessivamente reeditado), o direito que se funda na natureza humana «teria lugar mesmo que se admitisse o que não se pode admitir sem crime: que Deus não existe ou não se preocupa com os afazeres humanos».

A partir dessa recusa, estruturou o *Tratado de Direito Natural* em moldes escolásticos. Na Parte I do *Tratado*, em que indaga dos «primeiros princípios necessários para o Direito Natural e Civil», limita-se a dizer que, no tocante à origem da obrigação, «quem poderá duvidar que o Direito Natural não pode ter outro princípio senão a vontade de Deus?».

Para refutar a Grócio quando funda o direito natural no que posteriormente veio a ser denominado de «ideal de pessoa humana» — ou directamente no valor da pessoa humana, cuja origem em nossa cultura remonta inquestionavelmente ao

cristianismo — Gonzaga vale-se de Heinécio — cujo manual, segundo se referiu, também veio a ser adoptado na reforma pombalina — neste primor de raciocínio escolástico: «Para haver obrigação, deve haver antecedentemente lei. Para haver lei, há-de haver legislador e não o há, tirado Deus. Logo, tirado Deus, não pode haver lei natural; e, por consequência, nem obrigação.»

A Parte II trata dos «princípios para os direitos que provêm da sociedade cristã e civil», tangenciando francamente a questão ao cuidar, sucessivamente: 1. da necessidade da religião revelada; 2. da verdade da religião cristã; 3. da Igreja cristã e das suas propriedades; e 4. do poder da Igreja. E, quando se detém na sociedade civil, enfatiza que «aos direitos do sumo imperante é tudo o que é necessário para se conservar a felicidade assim interna como externa da sociedade». Mesmo os sacerdotes estão, como todos os vassalos, «sujeitos aos soberanos por direito da natureza».

O *Tratado de Direito Natural* não parece ter tido maior repercussão em seu tempo, razão pela qual tornou-se sobretudo documento que nos permite aferir o tipo de dificuldade com que se defrontou a geração pombalina, tendo de se aproximar do saber gerado basicamente nas nações protestantes, sendo uma questão das mais delicadas incorporá-lo à nossa cultura sem renegar a religião dos nossos ancestrais. Silvestre Pinheiro Ferreira, meio século depois, ainda teria pela frente o mesmo problema, agravado pela necessidade de abandonar a monarquia absoluta e cuidar da implantação das instituições do sistema representativo.

Quanto a este último aspecto, Tomás António Gonzaga e os demais envolvidos na Inconfidência Mineira não chegaram a compreender a natureza da questão e, em consequência, a dispor de uma proposta clara. É certo que o seu projecto institucional chega até nós pelos depoimentos durante o processo, editados sob a denominação de *Autos da devassa da Inconfidência Mineira* (Rio de Janeiro, Ministério da Educação, 1936). Segundo essa fonte, a estrutura do Estado seria «uma República que constaria de sete parlamentos» ou então que nessa República «havia de ter um Parlamento principal e em todas as vilas outros subalternos». Não se sabe em que consistiria esse Parlamento, equiparado a instituições organizadas «em todas as vilas». Raynal, como indicamos, fala em Poder legislativo e em República federativa. Na tradição portuguesa havia as Cortes e os Concelhos, não sendo plausível confundir as duas instâncias. Para um território das dimensões do Brasil, tinha de haver alguma instituição intermediária entre a representação das vilas e o legislativo geral. Sendo uma região central, sem acesso ao mar, parece impensável que se cogitasse da independência de Minas Gerais isoladamente. O separatismo que viria a configurar-se na América espanhola e foi tentado no Brasil é fruto da doutrina posterior ao período em que milita Tomás António Gonzaga, isto é, o *democratismo* de que também tratamos precedentemente.

Outro «luso-brasileiro» digno de ser considerado é Matias Aires (nome completo: Matias Aires da Silva Eça). Nascido em São Paulo em 1705, segue para Lisboa ainda menino, com 11 anos (em 1716) onde fez a sua formação, inclusive frequentando a Universidade de Coimbra. Entre os 23 e os 28 anos viveu na Espanha e na França, regressando a Portugal em 1733. Foi alto-funcionário público. Granjeou fama com a publicação, em 1752, do livro *Reflexão sobre a Vaidade dos Homens*. Postumamente apareceu outra obra intitulada *Problemas de Arquitectura Civil* (1717), em que dá conta dos conhecimentos físicos da época. Faleceu em 1763, aos 58 anos de idade.

As *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* correspondem a uma colecção de sentenças de grande valor literário, segundo a opinião de eminentes críticos como Fidelino de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima. A peculiaridade da sua meditação consiste em haver erigido a vaidade em princípio metafísico, em potência informadora, não só da natureza humana como da própria sociedade. Não se poderia equipará-la a um simples estado empírico-psicológico, como observa Robledo, desde que corresponde à «natureza humana vista de um certo ângulo, como acontece hoje em dia com os que falam da angústia, ou como sucedia apenas ontem com o impulso vital como unidade metafísica da natureza humana e extra-humana» ([1]).

Afirma-se que Matias Aires seria um escritor vinculado espiritualmente ao século XVII. Entre outras coisas, ter-se-ia inspirado nas *Máximas* de La Rochefoucauld, divulgadas em 1665. Parece a Robledo, com razão, que a hipótese é infundada desde que as *Reflexões* nada têm que ver seja com o cristianismo trágico (Pascal) seja com o primado incontestável que a razão adquire tanto no cartesianismo como na obra de Bacon e Galileu. Entretanto, é difícil aceitar a solução dada pelo pensador mexicano, ao defender a tese de que tanto o *Tratado do Direito Natural* de Tomás António Gonzaga, como as *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* seriam produto do Iluminismo. Ambos, do mesmo modo que a maioria dos seus contemporâneos, não lograram libertar-se da tradição escolástica. No caso particular de Matias Aires, a atmosfera pessimista em que circula tem muito mais que ver com o pensamento de Nuno Marques Pereira ([2]) — em que pese à diferença radical de forma — e com o desprezo em relação à condição humana contra a qual reagiu o Renascimento. Senão vejamos.

Começa por dizer o seguinte: «Escrevi das vaidades, mais para instrução minha, que para doutrina dos outros, mais para distinguir as minhas paixões, que para que os outros distingam as suas; por isso quis de alguma sorte pintar as vai-

([1]) António Gomez Robledo, *La Filosofia en el Brasil*, México, Imprensa Universitaria, 1946, p. 18.

([2]) Autor de *O Peregrino da América* (cinco edições entre 1728 e 1756), que considera o homem «um vil bicho da terra e um pouco de lodo».

dades com cores lisonjeiras, e que as fizessem menos horríveis e sombrias, e por consequência menos fugitivas da minha lembrança e do meu conhecimento.» Não é verdade que as haja «pintado» com simpatia. Sobressai o pessimismo acerca da pessoa humana segundo se pode comprovar pelo que adiante se transcreve ([1]).

A vaidade é um vício inexistindo virtude que dela proceda (2). «Se alguma ofensa nos irrita, deixamos a sociedade não por arrependidos, mas por queixosos, a menos por amar a Deus, que por aborrecer os homens. A vaidade nos inspira aquele modo de vingança e parece com efeito, que o deixar o mundo é desprezá-lo.» (3) «Virtudes há, que primeiro começam pela nossa incapacidade, do que por nós mesmos; e nos nossos acertos a razão é a que quase sempre tem menos parte. Só a vaidade não enfraquece, por mais que o vigor nos falte; como se fora um afecto da alma independente da disposição do corpo.» (5) «Oh quanto é especiosa a tranquilidade do deserto! Lá não há ódio, nem soberba; não há crueldades nem inveja; estes monstros são feras invisíveis, que habitam entre nós, para serem ministros fatais das nossas discórdias, e das nossas aflições; nascem da nossa sociedade, e se sustentam da nossa mesma comunicação: por isso a virtude costuma fugir ao tumulto, porque a nossa maldade não é pelo que toca a cada um de nós, mas pelo que respeita aos outros; somos perversos por comparação; e reciprocamente uns servimos de objecto às iniquidades dos outros; a vaidade sempre foi origem dos nossos males; mas primeiro que a vaidade, foi o comércio comum das gentes, porque dele resulta a vaidade como contágio contraído no trato e conversação dos homens.» (7) «Para dizermos bem do tempo, é necessário que ele tenha passado, e para que o desejemos é preciso considerá-lo longe. A vaidade faz-nos olhar para o tempo, que passou, com indiferença, porque já nele fica sem acção; faz-nos ver o presente com desprezo; porque nunca vive satisfeita; e faz-nos contemplar o futuro com esperança, porque sempre se funda no que há-de vir; e assim só estimamos o que já não temos; fazemos pouco caso do que possuímos; e cuidamos no que não sabemos se teremos.» (13) «A nossa natureza propende para o mal, por isso foi preciso prescrever-lhe um certo modo de viver; vivemos por regras. No exercício do mal achamos uma espécie de doçura e de naturalidade, as virtudes praticam-se por ensino, o vício sabe-se, a virtude aprende-se. Miserável condição do homem!» (17) «As virtudes humanas muitas vezes se compõem de melancolia e de um retiro agreste. As mais das vezes é humor o que julgamos razão; é temperamento o que chamamos desengano; e é enfermidade o que nos parece virtude [...]. Só a vaidade sabe transformar o gosto em dor e esta em prazer, a alegria

([1]) *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* compõe-se de parágrafos numerados. Os números indicados entre parêntesis correspondem ao parágrafo respectivo. O livro continua sendo sucessivamente reeditado, inclusive o fac-símile da 1.ª edição, de 1752. Todos os grandes críticos literários brasileiros escreveram sobre o texto de Matias Aires.

em tristeza e esta em contentamento; por isso as feridas não se sentem, antes lisonjeiam, quando foram alcançadas no ardor de uma peleja, esclarecida pelas circunstâncias da vitória [...].» (20)

Depois de examinar a questão genericamente, detém-se em algumas corporações como a República das Letras, a magistratura, etc. O tom é o mesmo: «São raros os que nas letras buscam a ciência; o que buscam é utilidade e aplausos; este é objecto da vaidade, aquele da ambição [...].» (41) «É impossível dar-se injustiça em Deus; nos soberanos, não é impossível mas é impróprio: nos mais homens a injustiça é quase natural» (42), eis o que lhe ocorre escrever quando se dispõe a falar dos juízes.

Filiaria Matias Aires ao que temos denominado de *moralistas do século XVIII*, expressão acabada da Contra-Reforma.

Alcides Bezerra (1891-1938) — no estudo pioneiro que denominou de «A filosofia na fase colonial» (1935) — mencionou outro «luso-brasileiro», o P.e Francisco Luís Leal (ou Santos Leal, 1740-1818 ou 1820), natural do Rio de Janeiro mas que viveu sempre em Portugal. Regeu por cerca de meio século, a partir de 1771, aula régia de filosofia racional e moral de Lisboa. É autor desta bibliografia: *Contos Filosóficos*, para instrução e recreio da mocidade portuguesa (Lisboa, 1773); *História dos Filósofos Antigos e Modernos*, em dois tomos (Lisboa, 1788); *Plano de Estudos Elementares para a Educação Literária da Mocidade* (traçado em maneira de carta, dirigida ao conde de Ega; Lisboa, 1801); *Instrução Moral em Diferentes Novelas* (Lisboa, 1802) e um opúsculo aos *Sinceros Votos* no dia em que completou um ano de idade o sereníssimo príncipe da Beira (Lisboa, 1796). Foi também colaborador do *Jornal Enciclopédico*, que se publicava em Lisboa.

Jorge Jaime (1) proporcionou-nos uma breve notícia da *História dos Filósofos Antigos e Modernos*, que, na intenção do autor, destinava-se a principiantes. Jorge Jaime estranha a grande quantidade de nomes invocados, muitos dos quais certamente nada tinham a ver com a história da filosofia e comenta: «Misturou vultos lendários, mitológicos, poetas numa salada-mista que ao mesmo tempo diverte e encanta pela ingenuidade filosófica. É lógico que a finalidade do autor não seria transmitir conhecimentos históricos, mas realçar as acções que, sob a luz da moral cristã, fossem proveitosas, como exemplo, aos educandos. Não se admitiria hoje misturar personagens semilendários, mitológicos, com filósofos que realmente trouxeram uma efectiva contribuição à filosofia.» Assinala ainda que desprezava aos escolásticos (de quem diz terem ficado «alucinados com as suas palavras ampulosas e insignificantes»). As obras de Santos Leal, regista ainda, «são raríssimas e de difícil consulta».

(1) *História da Filosofia no Brasil*, vol. I, Petrópolis, Vozes, 1997, p. 76.

9. Como a herança pombalina condiciona toda a vida político-cultural pós-independência

A chamada *Viradeira de D. Maria I*, subsequente à queda de Pombal (1977), não afectou sobremaneira o curso das mudanças culturais introduzidas desde os meados do século. Apenas terá permitido a reaglutinação dos elementos derrotados por Pombal que nem por isto conseguem reverter o processo. A continuidade deste seria sinalizada com o ingresso de D. Rodrigo de Souza Coutinho (1755-1812), notório seguidor de Pombal, no ministério organizado, em 1796, por D. João, tornado regente desde 1792, com a loucura de D. Maria I. A reacção ao pombalismo limitou-se ao plano moral, sendo melhor sucedida a proposta de Pascoal de Melo Freire (1738-1798), que marca o início do tradicionalismo luso-brasileiro, na percepção de Tiago Adão Lara (1).

A mudança da Corte para o Brasil deu novo alento à vida cultural. No Rio de Janeiro foi estruturada a Real Academia Militar, para a formação de engenheiros civis e militares. Concebida nos moldes da reforma pombalina da Universidade, viria a ser o principal núcleo de preservação do cientificismo, que acabaria vindo a ocupar um lugar central na evolução cultural subsequente. A par disto, criaram-se outras instituições que também chegaram a marcar grande presença nos caminhos seguidos pelo Brasil independente, a saber: as Escolas Médico-Cirúrgicas da Bahia e do Rio de Janeiro, depois transformadas em Faculdades de Medicina; a Biblioteca Real, a partir da qual organizou-se a Biblioteca Nacional, a Imprensa Régia, o Jardim Botânico, etc. Aparecem os primeiros periódicos, organizando-se tipografias, até então inexistentes.

De tudo isto parece ter resultado o fortalecimento da herança cultural pombalina. Entre outras coisas, o tradicionalismo não deita raízes. O curso histórico deste, na antiga Metrópole — dando surgimento ao miguelismo, a increunta guerra civil e ao resultado desproporcional representado pelo confisco de propriedades da Igreja — influiu grandemente na hierarquia católica brasileira que preferiu limitar a oposição ao plano filosófico, apoiando a modernização da monarquia para nela inserir as instituições do sistema representativo.

A novidade consistirá precisamente na ascensão à vida política de novos grupos sociais e, no caso brasileiro, na completa transferência do poder para as mãos de naturais do país.

De sorte que, com a mudança da Corte para o Brasil, sobretudo a partir da Revolução do Porto, o que se costuma chamar de ciclo do iluminismo ganha uma

(1) «Melo Freire e os primórdios do tradicionalismo luso-brasileiro» in *Pombal na Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/Fundação Brasil-Portugal, 1982.

nova dimensão, representada pela discussão teórica acerca da organização da vida política, abandonando-se todas as certezas que Pombal procurara difundir sobre a perenidade e o carácter absoluto da monarquia. A convocação das Cortes ainda em 1820, o regresso de D. João VI a Portugal e a proclamação da Independência do Brasil em 1822, iriam precipitar a nova elite, agora chamada de brasileira para distinguir-se plenamente dos irmãos da véspera, numa experiência sem antecedentes. Além da Independência, o país ganha uma Constituição. A maneira como deva ser concebido o governo representativo mobiliza gradativamente todas as energias.

Desde que chegou ao Rio de Janeiro a notícia da Revolução do Porto, mais ou menos dois meses depois de sua eclosão, em Outubro de 1820, a política ocupa gradativamente todos os espaços, com a peculiaridade de abrir-se à elite brasileira, até passar inteiramente às suas mãos. A partir de então, as pessoas de escol não se sentem com o direito de ocupar-se da cultura. A radicalização fez o resto, transformando o choque eléctrico — de que fala Silvestre Pinheiro Ferreira, no seu depoimento daqueles meses iniciais, que denominou de Cartas sobre a Revolução do Brasil ([1]) — numa espécie de um grande curto circuito.

Os factos da radicalização são bem conhecidos, razão pela qual limito-me a dispô-los em ordem, para destacar a magnitude crescente:

- Dissolução da Assembleia Constituinte em fins de 1823.
- Confederação do Equador (1824), que convulsionou de Pernambuco ao Ceará, seguindo-se a guerra no extremo Sul (1825-1828), de que saiu vitorioso o movimento da Província Cisplatina, transformada em país independente.
- Agitação intermitente no Rio de Janeiro, inclusive com levantamentos militares em 1831 e 1832, entremeada pelo desfecho colossal que foi a abdicação de Pedro I (7 de abril de 1831).
- Guerra civil no Pará (1835-1840).
- Guerra civil na Bahia (1837-1838).
- Guerra civil no Maranhão (1838-1841).
- Revolução Farroupilha nas províncias do Sul, de cunho separatista e republicano, começada em 1835 e que só terminaria em pleno *Regresso* (1845).

Acto Adicional à Constituição, votado em 1834 inclinava-se francamente por uma República, de estilo americano, ao estabelecer eleição directa de um Regente único, extinguindo simultaneamente o Conselho de Estado.

As guerras civis travavam-se com grande ferocidade. Para exemplificar, na Sabinada (guerra civil da Bahia) morreram em combate 1685 indivíduos, dos quais 594 governistas e 1091 insurrectos, com cerca de três mil feridos em ambos os lados.

([1]) Reproduzidas in *Idéias políticas*, Rio de Janeiro, Ed. Documentário, 1976.

Como procurei indicar precedentemente, radicalismo e separatismo dispunham da correspondente contraparte doutrinária. O facto é que a política teve de ser praticada em regime de tempo integral e dedicação exclusiva, como diríamos hoje. José Bonifácio deixa de lado a pesquisa mineral que tanta celebridade lhe dera nos círculos científicos europeus e norte-americanos. Cairu (1) abandona a obra de tratadista do direito para fazer-se panfletário. Martim Francisco (2) e Feijó (3) introdutores do kantismo no Brasil, acham-se igualmente absorvidos pela acção.

A experiência republicana fracassou redondamente. Aos fins da regência Feijó (Setembro, 1837), como indica Octávio Tarquinio de Souza (4), chega-se a uma certa saturação do monopólio e do fascínio da política. A esse propósito escreve: «O certo é, porém, que do país, pela classe que ascendera à direcção política, se apoderou um cansaço de lutas tão ásperas, um grande desejo de ordem e estabilidade.» A Regência Araújo Lima, subsequente à de Feijó, desembocou directamente no Regresso, iniciado em Julho de 1840, que lança as bases do mais longo período de estabilidade política da história brasileira.

Apontaria os seguintes indícios de que agora há condições (e tempo) para a cultura:

I) Criação da revista *Niterói*, que teve dois números impressos em Paris no ano de 1836, com a colaboração de jovens que muito se destacariam durante o segundo reinado: Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882); Manuel de Araújo Porto Alegre (1806-1876) e Francisco Sales Torres Homem (1812-1876). Assinale-se que a revista *Niterói* insere um artigo de Silvestre Pinheiro Ferreira («Ideia de uma sociedade promotora de educação industrial»), o que evidencia a permanência de seus laços com a elite brasileira;

II) Estruturação do Colégio Pedro II (fins de 1837), que atraiu desde logo intelectuais promissores para constituir o seu Corpo Docente; e,

III) Mais relevante que tudo, a criação do Instituto Histórico, em Outubro de 1838.

De sorte que é na segunda metade dos anos 30 que estão dadas no país condições para a efectivação de um debate filosófico de grande significado, cujo mote, segundo creio, foi dado por Silvestre Pinheiro Ferreira.

(1) José da Silva Lisboa, visconde de Cairu (1776-1835), para defender a abertura dos portões, efectivada por D. João, difundia o liberalismo económico de Adam Smith. Mas com o agravamento da situação do país, torna-se descrente do liberalismo, notadamente no plano político.

(2) Ribeiro de Andrada (1755-1844), irmão de José Bonifácio e como ele naturalista.

(3) Diogo António Feijó (1784-1843) seria o Regente mais poderoso depois da abdicação de Pedro I, mas fracassou na tentativa de impor a ordem a apaziguar os ânimos.

(4) Autor da monumental *História dos Fundadores do Império do Brasil.* Nasceu em 1889 e faleceu em 1959.

a) A superação do democratismo

Como tivemos oportunidade de referir, o democratismo (até muito recentemente denominado de liberalismo radical) seria a doutrina que se sobrepôs ao empirismo mitigado, quando se tratou de enfrentar o tema da reforma das instituições políticas. Em conformidade com o que ali indicamos, o seu desdobramento natural consistia no separatismo. Frei Caneca ensinava que o novo regime pelo qual lutava, ao invés de assegurar a coexistência de pontos de vista divergentes — que era a novidade autêntica do sistema representativo —, devia permitir que cada um deles seguisse o seu próprio caminho, organizando-se autonomamente em matéria espacial. Essa proposta levaria ao desmembramento do país, a exemplo do que ocorrera na América espanhola.

Três foram as fontes em que se inspirou a parcela expressiva da elite política para derrotar ao democratismo e assegurar a unidade nacional. Em primeiro lugar, a pregação de Hipólito da Costa e, em segundo, a familiaridade adquirida com a meditação de Benjamin Constant e, em geral, com o chamado liberalismo doutrinário. Mais importante que tudo seria a doutrina da representação, como sendo de interesse, da lavra de Silvestre Pinheiro Ferreira.

Durante cerca de quinze anos, de Junho de 1808 à proclamação da Independência, em 1822, Hipólito da Costa editou regularmente o *Correio Braziliense*, jornal mensal que compunha em Londres, com o propósito de familiarizar a elite com o novo regime que deveria substituir a monarquia absoluta. Editado sem qualquer censura, correspondia o periódico a feito verdadeiramente extraordinário, tendo aberto o caminho para a compreensão do novo sistema político que ensaiava os seus primeiros passos no continente, depois de se haver consolidado na Inglaterra.

Hipólito da Costa nasceu em 1774, no extremo Sul do país, onde o seu pai (natural do Rio de Janeiro) servia nas tropas reais. Frequentou a Universidade de Coimbra e logo a seguir, em 1798, aos 24 anos, foi mandado estudar a experiência norte-americana em matéria de agricultura, por D. Rodrigo de Souza Coutinho, então ministro da Marinha e do Ultramar. Permaneceu dois anos nos Estados Unidos. De volta a Portugal liga-se à Maçonaria, acabando por ser preso. Após três anos de encarceramento, conseguiu fugir e refugiar-se na Inglaterra. Estávamos em 1805. Em Dezembro de 1822 deu por encerrada a carreira jornalística, ingressando nos serviços diplomáticos do jovem Império brasileiro, resultante da independência. Chegou a ser nomeado cônsul-geral na Inglaterra, mas faleceu em Setembro de 1823, antes de assumir o cargo. Tinha então 49 anos, dos quais 18 vividos na Inglaterra, onde casou e deixou descendentes.

O *Correio Braziliense* comentou todas as obras que pudessem ser do interesse da elite então radicada no Brasil, com a mudança da Corte, mesmo quando edi-

tadas em inglês ou francês, dando-se ao trabalho de traduzir e transcrever o que lhe parecia essencial. Esse papel formativo reflectia-se também nos comentários que dedicou à política europeia, notadamente o comportamento da Santa Aliança. Embora condenasse os descaminhos da Revolução Francesa, achava inúteis os esforços contra o constitucionalismo, movimento que lhe parecia «resultado do nosso estado de civilização, em directa oposição às formas estabelecidas em tempos bárbaros e apoiadas pela força dos senhores feudais; enfim, é uma guerra de opinião, contra a qual é ineficaz a potência física dos governos». Neste passo escrevia: «A história da revolução francesa, a causa da aniquilação do poder de Bonaparte, os meios por que os governos da Alemanha recobraram a sua independência, tudo tende a mostrar que há na Europa um indomável espírito de liberdade individual, que não admite reconciliar-se com o despotismo, por mais brando que ele seja, por mais que se exorne com o esplendor de vitórias e por mais que se disfarce com as aparências de formas legais.» (N.º de Junho de 1821)

A separação não convinha a nenhuma das partes. Neste sentido, o *Correio* apresentou um programa minucioso, que compreendia desde a criação de uma Universidade e o aprimoramento do sistema escolar até ao estabelecimento da mais ampla liberdade de imprensa. A sua reforma compreendia a organização de Judiciário independente e o abandono da prática odiosa de delegar a justiça ao arbítrio policial. Em matéria de organização económica propugnava a abolição da escravatura, melhoramentos técnicos na agricultura e fomento das manufacturas. No tocante ao ordenamento político, parecia-lhe que a história de Portugal oferecia a experiência na qual se devia inspirar, restaurando-a. Tinha presente que a força das instituições inglesas provinha do seu tradicional enraizamento popular. Tudo fez para que os leitores tivessem presente o que chamou de «legitimidade da monarquia portuguesa», porquanto Afonso Henriques, o fundador da nacionalidade, foi eleito pelas Cortes de Lamego. Desse ponto de vista, apresenta superioridade em relação à monarquia inglesa. No curso da sua evolução, esta última superou a portuguesa ao deixar de ser «monarquia-hereditária absoluta», como em Portugal, para tornar-se mista, «porque o poder legislativo reside no Parlamento, compreendendo-se por tal o Rei, a Casa dos Lordes e os Comuns». Escreve: «As Cortes são uma instituição nacional, e a população do Brasil é tão considerável que com toda a justiça pode requerer entrar com seus procuradores nessa respeitável Junta [...]. O não serem os povos do Brasil representados em Cortes é a primeira origem dos seus males presentes e será causa de muitos outros para o futuro.» (Novembro de 1809)

Hipólito da Costa apoiou a Revolução do Porto na esperança de que pudesse significar o reinício do funcionamento de instituições, notadamente as

Cortes, que eliminasse de vez a necessidade de futuras revoluções. Tinha presente os males trazidos pela Revolução Francesa ao insistir que as reformas devem ser feitas pelos governos e não pelos povos. Na medida, entretanto, em que os líderes daquela Revolução empreendem o caminho de restaurar a situação anterior em que se encontrava o Brasil, passa a prestigiar o movimento pela Independência. Repete que, com a desunião, mais perderia Portugal que o Brasil.

A decisão de Hipólito da Costa de suspender a edição do *Correio Braziliense* resulta da convicção de que, ao ser instaurada a liberdade de imprensa no Brasil Independente estava cumprida a sua principal missão. O seu último conselho dirige-se à Assembleia Constituinte: seguir o bom senso na elaboração da Carta Constitucional, evitar o impulso de em tudo imiscuir-se, ter presente que as reformas de grande magnitude não se fazem num dia, confiar em que as Constituições se aperfeiçoam ao longo do tempo.

Como em Portugal, o aprendizado da liberdade tornou-se penoso. Viveríamos praticamente duas décadas de lutas fratricidas. Mas a semente plantada por Hipólito da Costa iria frutificar, sobretudo naquelas personalidades que soube preparar para a compreensão do significado da mensagem de Silvestre Pinheiro Ferreira e do liberalismo doutrinário.

Outra fonte através da qual a elite imperial teve acesso à doutrina liberal consiste no denominado *liberalismo doutrinário*, corrente francesa que enfrentou os ultras, no plano teórico, conseguindo ganhar a opinião e isolá-los no seu empenho de reconstituição do Antigo Regime, tendo logrado chegar ao poder com a Revolução de 1831. A presença dos doutrinários no governo durou até 1848. Embora breve, nesse curto período histórico conseguiram fixar com clareza em que instituições deveria repousar a monarquia constitucional. Os doutrinários tiveram uma filosofia (o espiritualismo ecléctico) que acabou tornando-se a vertente dominante no Brasil, em grande parte do século XIX.

Ubiratan Macedo define-o deste modo: «O liberalismo doutrinário é a versão francesa do liberalismo inglês, embora não se trate de simples cópia ou transplante. Ao contrário, os doutrinários franceses elaboraram questões teóricas da maior relevância, que não se encontravam no horizonte das preocupações da liderança liberal inglesa. Por isto mesmo ocupam, juntamente com Kant, uma posição fundamental na evolução histórica do liberalismo. Desde os meados do século XIX, este não é apenas a experiência, as instituições e a doutrina inglesa, mas esse conjunto acrescido da meditação de Kant e dos doutrinários. De modo que o processo de democratização da ideia liberal na segunda metade da centúria, de que a Inglaterra é também o arquétipo, já não se inspira apenas na actividade teórica local mas leva em conta a contribuição do continente. Na obra de Kant e dos dou-

trinários é que se encontram os argumentos para a crítica do *cartismo* — expressão inglesa do democratismo continental.» [1]

Ubiratan Macedo entende que tem na figura de Benjamin Constant (1767-1830) o seu grande precursor. Constant é outra personalidade familiar à nossa elite imperial, sendo o Brasil o país que adoptou a sua proposta de constituir o Poder Moderador, proposta essa que tanto impressionaria a D. Pedro I.

O liberalismo doutrinário formou-se em contraponto a Benjamin Constant, reunindo, como líderes, um grupo de intelectuais de grande nomeada, como François Guizot (1787-1874) e Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845). Royer-Collard é o fundador da Escola Ecléctica, sendo seus discípulos Victor Cousin (1792-1867) e Theodore Jouffroy (1796-1842). Alguns brasileiros, como Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882) e Salustiano Pedroza (fim do século XVIII/1858) teriam oportunidade, em Paris, de serem alunos de Jouffroy. Ao liberalismo doutrinário associa-se Alexis de Tocqueville (1805-1859), cujo grande feito consiste em haver recuperado o valor do ideal democrático, inteiramente desmoralizado pelo democratismo. A partir da sua obra — sobretudo de *A Democracia na América* (1835) — começa o processo de democratização da ideia liberal, sendo o seu grande artífice o líder liberal inglês William Gladstone (1809-1898).

Concluindo a sua brilhante análise escreve Ubiratan Macedo: «Assim, os doutrinários deram uma contribuição fundamental no sentido de preservar o espírito da ideia liberal, no século anterior virtualmente circunscrita à Inglaterra, distinguindo-o nitidamente do democratismo difundido pela Revolução Francesa, sem voltar as costas ao sistema representativo e deste modo distinguindo-se também do tradicionalismo, que em nosso país, ainda hoje, lamentavelmente é entendido como única forma de conservadorismo. Sua actuação não se circunscreveu ao plano doutrinário, sendo inestimável a contribuição que deram à configuração de instituições liberais. Está neste caso o grande esforço que desenvolveram no sentido de tornar a Universidade pública uma instituição laica. Os doutrinários conceberam e plasmaram as Forças Armadas como uma instituição profissional.

«Dessa sua actuação prática não resultou a sonhada estabilidade política e talvez essa ambição estivesse muito acima de suas forças.»

A contribuição fundamental de Silvestre Pinheiro Ferreira reside no entendimento da doutrina da representação política. Em seu tempo, a distinção entre mandato imperativo e mandato político, nas condições do sistema representativo, foi estabelecida por Edmund Burke (1729-1797), no famoso *Speach to the Electors of Bristol* (1774). Em síntese, embora o representante deva viver «na união mais estrei-

---

[1] «O liberalismo doutrinário», in *Evolução Histórica do Liberalismo*, Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1987, p. 33.

ta, na correspondência mais íntima e numa comunicação sem reservas com seus eleitores», não pode abdicar da própria independência política pela condição simultânea de representante da Nação. Somente em 1861, com o livro *Considerations on Representative Government*, de John Stuart Mill (1806-1873) iria aparecer uma nova doutrina. Agora a independência do representante é justificada pelo facto de que é (ou deve ser) mais instruído e mais sábio que os seus eleitores. A doutrina de Silvestre Pinheiro Ferreira é inteiramente original e foi abraçada pela liderança liberal do Império. Para Silvestre Pinheiro Ferreira a representação é de interesses. No *Manual do Cidadão em Um Governo Representativo* (1834), assinala que, em prol da concisão, tornou-se praxe, entre publicistas e jurisconsultos, dizer que «o procurador representa o seu constituinte, quando, em prol da clareza e da exactidão, competia dizer que "o procurador representa os interesses do seu constituinte"». Ao que acrescenta: «Se os jurisconsultos tivessem avaliado a importância desta observação, teriam concluído sem hesitar que a jurisprudência da representação não pode ser outra que a do mandato. Quando se tratasse de fixar os direitos e deveres dos mandatários ou representantes, quaisquer que sejam, é na natureza dos *interesses* que se devem procurar os motivos; mas perdendo de vista esta ideia tão simples ou omitindo a palavra interesses, e conservando a de pessoa, caíram em graves erros, mormente quando trataram de direito constitucional e de direitos e deveres dos agentes diplomáticos [...].» (1)

Silvestre Pinheiro Ferreira tinha perfeita intuição de que se fosse possível organizar adequadamente a representação criar-se-ia um novo desaguadouro para os conflitos. Enquanto na discussão levada a cabo pelos americanos no *Federalista* ou nos primórdios do chamado *utilitarismo* (Jeremy Bentham, 1748-1832, cujas ideias tornam-se mais conhecidas a partir do aparecimento do periódico *Westminister Review* (1824) e de sua vulgarização por James Mill — 1773-1836), os interesses individuais são encarados de forma negativa, admitindo-se contudo a possibilidade de emergirem e terem livre curso os interesses gerais, desde que assegurada a liberdade de iniciativa dos cidadãos (no fundo, a «mão invisível» de Adam Smith), Silvestre Pinheiro Ferreira iria não só avaliar de modo diferenciado a natureza dos interesses, como, por este meio, abrir o caminho à possibilidade de organizar a sua expressão.

O autor do *Manual* arrolou doze tipos de actividades (agricultura, mineração, comércio e os principais segmentos do Poder Público) reunindo-as em três «estados» (comércio, indústria e serviço público), voltando sua atenção, preferente-

(1) Considerando a importância da personalidade de Silvestre Pinheiro Ferreira — e do próprio texto — para o ordenamento institucional alcançado no segundo reinado, o Senado Federal promoveu a reedição do *Manual do Cidadão em Um Governo Representativo*, numa primorosa edição fac-similar.

mente, para a forma de escolha que assegurasse autenticidade à representação. «Ainda mesmo no caso de possuir conhecimentos mui extensos em outras partes da administração», escreve, os representantes devem possuir sobretudo familiaridade com os interesses que lhes incumbe representar. Diz expressamente que não é levando em conta aqueles conhecimentos gerais (sobre os quais hão-de ter «um interesse mui remoto») que «os eleitores estabelecem sua confiança».

Na visão de Silvestre Pinheiro Ferreira, a maneira sugerida permitiria compor o Legislativo de forma mais adequada que a geralmente praticada, «enquanto», escreve, «nos métodos vulgares cada eleitor escolhe sem saber que condições deve reunir o candidato». Ao que acrescenta: «Por isso vemos que os interesses dos diferentes estados são mui imperfeitamente representados nos congressos de quantas nações se presumem viver debaixo do regime constitucional; pela simples razão de que a lei não dirigiu a atenção do eleitor a fim de que ele se concentrasse no círculo de seus conhecimentos e procurasse entre as pessoas de seu mesmo estado os mais capazes de representar os respectivos interesses.» No fundo, o que advoga é o afunilamento dos interesses, função de que os partidos políticos acabariam por desincumbir-se.

A ambição de Silvestre Pinheiro Ferreira é no sentido de que os próprios responsáveis pelo Executivo sejam eleitos e não apenas os membros do Legislativo.

A legitimidade da representação e o novo arcabouço institucional onde os interesses (devidamente ordenados e organizados) devam sentar para negociar, ao invés confrontar-se pelas armas, completa-se pela identificação daquela esfera moral que precisa estar acima de qualquer barganha. Os legisladores brasileiros optaram pelo Poder Moderador, exercido pelo Monarca, assistido pelo Conselho de Estado. Silvestre Pinheiro Ferreira preferia diluir tal responsabilidade, a ser exercida pelo que chamou de Poder Conservador. Trata-se de garantir os direitos individuais dos cidadãos e de assegurar harmonia e independência entre os poderes.

O embasamento doutrinário proporcionado por Hipólito da Costa, o liberalismo doutrinário e Silvestre Pinheiro Ferreira permitiu a unificação daquela parte da elite que assumiu a responsabilidade do movimento que passou à história com o nome de *Regresso*. Aquela liderança aglutinou-se em duas agremiações, o Partido Conservador e o Partido Liberal, em fins dos anos 30 e começos da década seguinte. É decretada a maioridade do imperador Pedro II e restaurado o Conselho de Estado, o que configura a reorganização da monarquia para adequá-la plenamente ao novo sistema, o que se reconhecia não fora logrado sob D. Pedro I. Procede-se à estruturação de nova forma de organização das províncias, que passam a dispor de órgão da representação (Assembleias Provinciais), nomeado o chefe do Executivo pelo Poder Central. Reorganiza-se o sistema eleitoral com vistas ao aprimoramento da representação, objectivo que desde então seria buscado

incessantemente. Por fim, institui-se a Presidência do Conselho de Ministros e regime parlamentar. Estavam lançadas as bases do mais longo período de estabilidade política da vida brasileira, que durou cerca de meio século, fenómeno que não mais se repetiria.

b) A superação do empirismo mitigado

O marco central do processo de superação do empirismo mitigado na filosofia brasileira, ensejando a formação do vigoroso movimento representado pela Escola Ecléctica — mas também a organização da filosofia católica em bases renovadas — seria o curso ministrado por Silvestre Pinheiro Ferreira no Rio de Janeiro e que duraria presumivelmente de 1813 a 1820 (1). Denominou-se *Preleções Filosóficas* e o seu texto foi reeditado tanto no Brasil (1970) como em Portugal (1996).

As *Preleções Filosóficas* estão concebidas como arcabouço geral de um sistema, de rigorosa base empirista, no qual se inserisse perfeitamente o liberalismo (o direito constitucional, como preferia denominar). Na filosofia inglesa, na qual se inspirava, não está presente o problema da coerência interna entre as partes porquanto o passo inicial consistira no abandono da ideia de sistema. Assim, Silvestre Pinheiro Ferreira teve de construir o próprio caminho. Ao fazê-lo, regista a sua meditação duas circunstâncias que abririam caminho à vitória subsequente da Escola Ecléctica.

A primeira decorre da sua teoria da linguagem, que aliás proporcionou uma grande coerência ao seu empirismo como está suficientemente demonstrada na obra de Nady Domingues da Silva (2). Para escapar do grande embaraço decorrente da hipótese das qualidades primárias, Hume avançou a noção de *impressão primeira*. O conhecimento parte de uma impressão primeira, confusa e pouco elaborada. A solução de Silvestre Pinheiro Ferreira seria mais consistente. Examinando o que supunha consistisse na história da linguagem, o ponto de partida teria sido pinturas representativas dos objectos que, com o correr do tempo, evoluiriam no sentido de expressar uma ideia abstracta. Exemplifica com a figura do leão que, significando inicialmente o próprio animal, passa a corresponder à ideia de força. A partir daí procura dar tratamento específico a cada uma das categorias. Justamente aqui é que se comprova, segundo Kant, não serem provenientes da experiência. Essa análise individualizada das categorias seria o caminho trilhado (com

(1) António Paim, «Silvestre Pinheiro Ferreira no Rio de Janeiro», *Revista Brasileira de Filosofia*, 187 (XLIV): 385-394, Jul.-Set., 1997.

(2) *O Sistema Filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1989 (Biblioteca Breve, vol. 117).

sucesso) por Maine de Biran (1766-1824), que era também da mesma família empirista do tempo de Silvestre Pinheiro Ferreira, embora só haja sido descoberto pela geração seguinte.

Com a imposição do próprio encaminhamento que deu ao seu sistema filosófico, a ideia de liberdade reveste-se de especial proeminência. Ensina no parágrafo 901 das *Preleções* que a palavra liberdade é empregada para designar uma singularidade existente nas acções mentais, quando o Sujeito (Agente) pode agir e não o faz. É parte do complexo problema das relações entre alma e corpo que deixara em aberto nos parágrafos anteriores (906 e seguintes). O enunciado que tenho em vista consiste na tese de que o problema geral daquelas relações (entre alma e corpo) não tem qualquer sentido: «[...] se se nos perguntar como a nossa alma obrou ou produziu determinada e parcial mudança em nosso corpo, responderia adequada e completamente enumerando as mudanças que, tanto na alma como no corpo, precederam a essa, de que se nos pede o como. Porém se se nos perguntar pelo *como* da totalidade das ações da alma sobre o corpo e do corpo sobre a alma, é pergunta que não tem resposta; porque se se nos pergunta que significa a palavra como em um caso em que ela nada significa é como se nos perguntasse qual é a cor do som de uma trombeta ou (mais adequadamente) quem estava em um lugar antes que todos lá estiveram» (§ 909).

Nas discussões que se tratavam entre 1835 e 1848 vê-se claramente que a noção de acto voluntário (quando movo o meu braço sem que isto tenha lugar para atender a qualquer estímulo externo), suscitada por Maine de Biran, impressionou vivamente as pessoas nelas envolvidas, porquanto permitiu, sem renegar o empirismo, a experiência e a ciência, fundar (de modo que a todos parecia coerente e aceitável), as noções de *eu*, de *espírito* e de *liberdade*.

Foi a partir dessa base teórica que os partidários brasileiros do espiritualismo ecléctico tornaram-se vitoriosos no empolgante debate que mobilizou parcela expressiva da intelectualidade, na Corte e nas principais províncias ([1]).

c) A hibernação do cientificismo

Antes de fins do século XIX, o país assistiria, em meio a certa perplexidade, ao surgimento de uma nova versão do cientificismo — inspirada no positivismo de Augusto Comte (1798-1857) — que ocuparia sucessivamente os diversos planos da vida sociocultural, a começar da política, que agora deve ser conduzida em bases

([1]) A reconstituição desse processo encontra-se em A. Paim — *A Escola Eclética*, Londrina, Editora UEL, 1996 («Estudos Complementares à História das Idéias Filosóficas no Brasil» — vol. IV).

autoritárias. Como se tornou possível que o projecto de estruturar uma sociedade moderna, em bases francamente liberais, fosse assim implodido da noite para o dia? A investigação até então empreendida sugere que o cientificismo, núcleo fundamental da herança pombalina, seria integralmente preservado na Real Academia Militar. Essa instituição veio a ser progressivamente separada do ensino militar, até transformar-se na Escola Politécnica em 1874.

É na Real Academia Militar que a intelectualidade brasileira toma contacto com a obra de Comte. Consoante o levantamento realizado por Roque Spencer Maciel de Barros ([1]), esse contacto inicial limita-se à obra matemática do filósofo francês. Então neste caso as teses de Miguel Joaquim Pereira de Sá, defendida em Março de 1850, dedicada aos princípios da estática; a de Joaquim Alexandre Manso Sayão, sobre os princípios fundamentais do equilíbrio dos corpos flutuantes, em Abril de 1851; a de Manoel Maria Pinto Peixoto, sobre os princípios do cálculo diferencial, em Fevereiro de 1853; e a de Augusto Dias Carneiro, sobre a termologia matemática e a propagação do calor, em Outubro de 1854. Roque Spencer conclui que «os primeiros trabalhos do positivismo brasileiro tiveram como consequência única chamar a atenção, no seio da Escola Militar, para a figura de Comte como teórico das ciências matemáticas e naturais e dispor os espíritos para mais tarde, sob o influxo do esforço de "ilustração" que domina o bacharelismo nacional de 1870 em diante, apenas para referirmo-nos a uma data, compreenderem também e aceitar a sociologia comtista».

A tradição que se inicia com a reforma da Universidade de 1772, não se limita à convicção de que as ciências experimentais formam o núcleo do saber. Na pregação pombalina encontram-se duas outras dimensões que marcariam o cientificismo brasileiro, a saber: 1.ª) a ciência é competente para promover a riqueza; e 2.ª) é possível formular-se política e moral científicas. Na obra de Pombal, essa última hipótese acha-se apenas implícita. A vantagem de Comte encontrar-se-ia no facto de que a explicita. Precisamente essa circunstância é que facultaria a adesão entusiástica ao comtismo, sob a República.

O cientificismo preservado na Real Academia Militar adquire forma acabada em mãos de Benjamin Constant (1836-1891), que se torna professor da escola em 1873, tendo sido aquela personalidade que ganhou a elite militar para a ideia republicana e a aceitação da legitimidade da ingerência militar na política, fenómeno que se tornaria dominante no período republicano ([2]).

([1]) «Os primórdios do positivismo no Brasil» (I e II), *O Estado de São Paulo*, 15 e 22-12-1957.

([2]) Arsénio E. Corrêa, *A Ingerência Militar na República e o Positivismo*, Rio de Janeiro, Ed. Expressão e Cultura, 1997.

Índice onomástico

A

B

C

H

J

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y